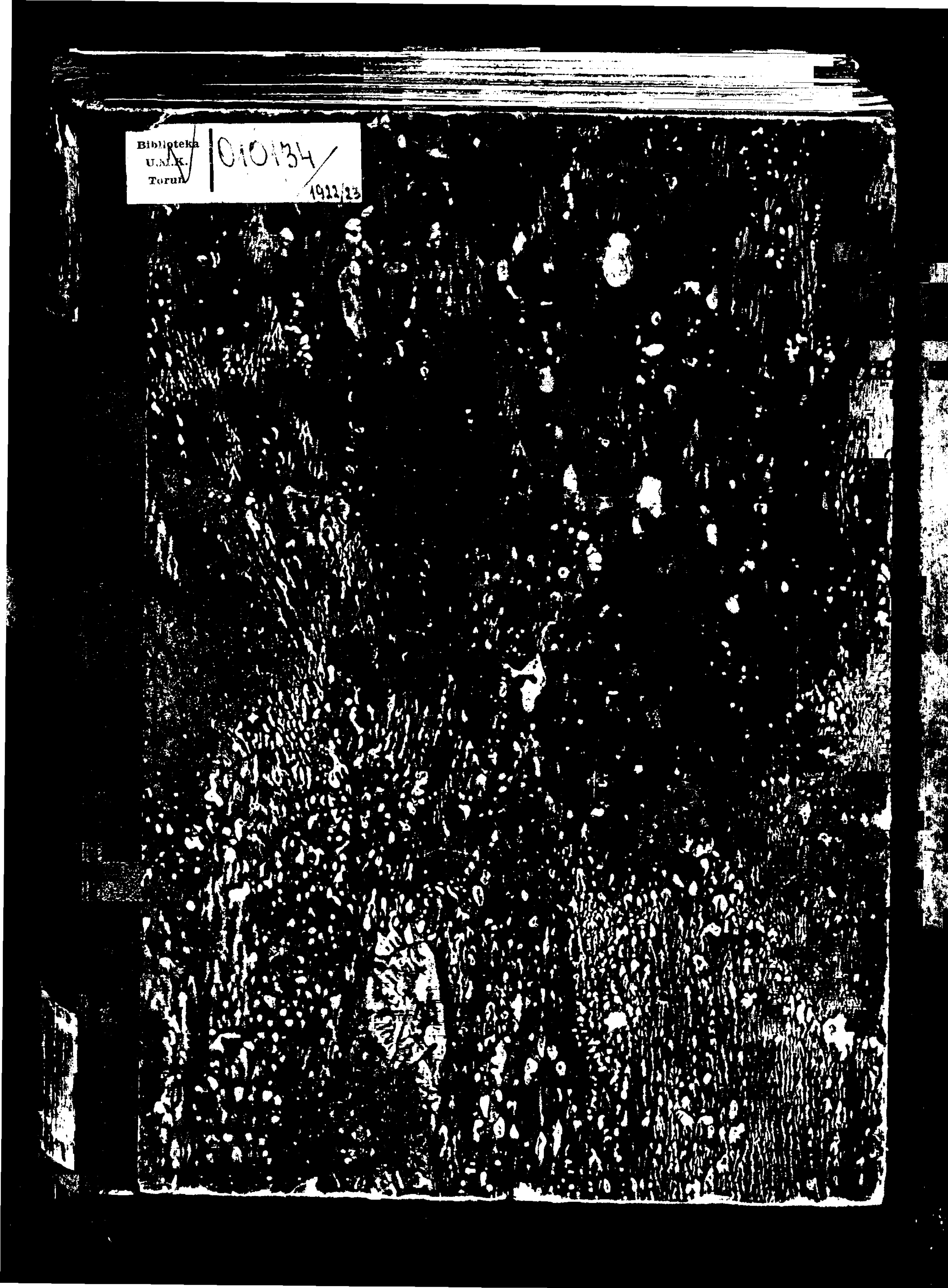






ΛΟΓΟΣ



XI-1922/23


BIBLIOTEKA ELBLĄSKA

LOGOS

Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Julius Binder, Rudolf Eucken, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke, Paul Natorp, Heinrich Rickert, Eduard Spranger, † Ernst Troeltsch, Karl Vossler, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

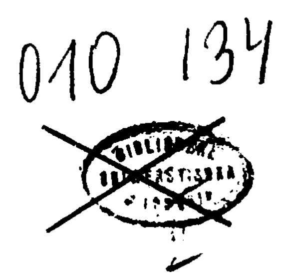
Richard Kroner und Georg Mehlis

Band XI. 1922/23.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1923





Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Ueber Freiheit. Bruchstücke aus dem Nachlaß von Georg Simmel . . . 1
Die Beziehung zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft. Von Georg Mehlis . . . 31
Die gesellschaftlichen Mächte in der französischen Kultur. Von Ernst Bernhard . . . 71
Otto von Gierke als Rechtsphilosoph. Von Georg Gurwitsch . . . 86
Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus. Von Heinrich Rickert . . . 149
Rathenau als Denker. Von Siegfried Marck . . . 181
»Aesthetizismen.« Prolegomenon zu einer jeden künftigen Aesthetik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Von Hermann Glockner . . . 191
Der dichterische Ausdruck mystischer Religiosität bei Rainer Maria Rilke. Von August Faust . . . 224
Gott und Staat. Von Hans Kelsen . . . 261
Der Begriff der Rechtserfahrung. Von Fritz Sander . . . 285
Die Wiener rechtsphilosophische Schule. Von Fritz Schreier . . . 309
Zur Grundlegung einer transzendentalphilosophischen Methode. Von Gusta Knittermeyer-Götte . . . 329

Notizen:

Hegels Aesthetik . . . 132
Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung (E. F.) . . . 133
Platos Dialoge. Uebersetzt von O. Apelt (E. F.) . . . 135
Paul Häberlin, Der Gegenstand der Psychologie (Arthur Stein) . . . 136
Max Weber, Soziologische Schriften (Hermann Kantorowicz) . . . 256
Erich Rothacker, Einleitung in die Geisteswissenschaften (Fritz Pringsheim) . . . 362
Karl Joel, Geschichte der antiken Philosophie (E. Hoffmann) . . . 365
J. Obermann, Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazālīs (R. Strothmann) . . . 366
Berichtigung . . . 148

Ueber Freiheit.

Bruchstücke aus dem Nachlaß von Georg Simmel.

Herausgegeben von

Otto Baensch.

Vorbemerkung des Herausgebers. Im September 1918 übergab mir Georg Simmel auf seinem letzten Krankenlager die Handschrift der folgenden Bruchstücke mit dem Auftrage, sie im »Logos« zu veröffentlichen. Es sind vorbereitende Aufzeichnungen zu einer Abhandlung über Freiheit, deren Ziel es sein sollte, diesen Begriff in seinem ganzen Umfange zu erörtern, sowohl in metaphysisch-erkenntnistheoretischer, als auch in ethischer und sozialer Hinsicht. Ihren Abschluß und ihre eigentliche Krönung sollte sie in einer zusammenfassenden Betrachtung darüber erhalten, was dieser Begriff für das geschichtliche Leben und sein Verständnis bedeutet. Zu allem dem bringen die Bruchstücke freilich nur verstreute Ansätze, ohne daß Plan und Aufbau der Abhandlung erkennbar wären. Zur Unterrichtung des Lesers sei folgendes vorausgeschickt:

Das längere Bruchstück unter I bespricht zwei Probleme. Einmal die Frage nach dem Verhältnis von dem mechanischen Geschehen und seiner gleichartigen Selbstwiederholung zur schöpferischen Entwicklung, die Neues und Ungleichartiges entstehen läßt. Simmel spürt hier der Möglichkeit nach, unter Zuhilfenahme des Begriffes der Formganzheit beide als miteinander wohl verträglich zu erweisen. Im Anschluß daran geht er zweitens auf den Gegensatz von Notwendigkeit und Freiheit ein und gewinnt hier den Begriff einer vorgegensätzlichen Freiheit, der in einer Anmerkung durch Analoga aus dem Gebiete der Erkenntnistheorie erläutert wird.

Unter II sind einige Bruchstücke vereinigt, die sich mit dem Begriffe der Stetigkeit beschäftigen und seine Beziehung zum Freiheitsbegriffe darlegen.

Unter III endlich sind kleinere Aphorismen gesammelt, die den Freiheitsbegriff auf den verschiedensten Gebieten seiner Anwendungsmöglichkeit aufzuklären suchen. Sie geben die rechte Vorstellung von der Spannweite der geplanten Abhandlung und lassen uns schmerzlich bedauern, daß es Simmel nicht mehr vergönnt war, diese als Ganzes auszuführen

I.

Man hat es als den entscheidenden Unterschied zwischen dem naturgesetzlich berechenbaren Geschehen und dem seelischen Leben bezeichnet, daß in jenem nichts im eigentlichen Sinne Neues geschehe; denn es sei nur ein Hin- und Herschieben unveränderlicher Quanten von Energie und Masse, jeder Zustand sei in dem vorhergehenden schon virtuell enthalten und die Berechenbarkeit des späteren aus dem früheren setze eben voraus, daß jener nicht durch irgend etwas in diesem nicht enthaltenen zustande gekommen sei. Dagegen sei es absolut unmöglich, innerhalb des fortschreitenden Lebens mit Sicherheit zu wissen, was wir im nächsten Augenblick denken oder tun werden. Denn ein jeder solcher ist s c h ö p f e r i s c h, er erzeugt etwas, was nicht nur eine Kombination des schon Vorhandenen ist, und deshalb auch aus ihm nicht berechenbar, sondern erst wißbar, wenn es da ist. Da es nun der G. (Geschichte) aufgegeben ist, das lebendig-seelische Geschehen zu erkennen und zwar ein jedes grade in und aus dem Zusammenhange mit Vorangegangenem, so fordert ihre Theorie die Lösung des Problems, das sich aus dem Nebeneinander jenes angeblichen Unterschiedes und dieser Aufgabe ergibt. Und da die letztere sich ja doch als eine Umbildung jenes unmittelbar und schöpferisch Erlebten in eine rein erkenntnismäßige Form erfüllt, so könnte jener Charaktergegensatz zwischen Mechanismus und Leben eine neue Möglichkeit geben, die G. in der Skala der theoretischen Kategorien festzulegen. Dafür fordert die behauptete Orientierung nach Tatsächlichkeit oder Ausschluß des »Neuen« eine fundamentale Prüfung.

Die prinzipiell immer mögliche Berechnung aller künftigen Zustände eines mechanischen Systems aus seinem gegenwärtigen Zustand gilt als Beweis, daß die Zukunft ihm nichts Neues zubringen kann; wie sie sich auch gestalte, prinzipiell muß sie restlos in der Gegenwart enthalten sein. Und dies bestätige sich symptomatisch durch die gleichfalls prinzipiell immer mögliche Rückverwandlung jedes späteren Zustandes in jeden früheren. Wir können die chemische Verbindung wieder auflösen, die transformierte Energie in die

frühere Form überführen, verschobene materielle Gegenstände genau an ihren ursprünglichen Platz stellen; da so in allem Mechanischen jeder status quo ante wieder zu erreichen ist, so kann in dem beliebig gewählten Zeitabstand zwischen je zwei Zuständen eines Systems nichts Neues, das mit dem ersten von ihnen nicht schon gegeben wäre, aufgetreten sein. Dem Lebendigen aber ist die Umkehrbarkeit versagt. Innerhalb seiner Entwicklung ist jeder bestimmte Zustand an einen bestimmten Moment der nach vorwärts gerichteten Zeit gebunden und kann durchaus an keinem andern auftreten: der Jüngling wird zum Greise, niemals aber der Greis zum Jüngling, niemals kann der seelische Zustand eines individuellen Lebens sich in ihm wiederholen, weil die dazwischen verlaufene Zeit die Verfassung der Seele jedenfalls irgendwie geändert hat, so daß sie die genau gleiche Erscheinung überhaupt nicht zum zweiten Mal hervorbringen kann, die spätere vielmehr, schon weil sie die spätere ist, eine andere sein muß. Hier ist also das spätere nicht, wie im Mechanismus, eine bloße Umlagerung der Elemente des Früheren, da diese sonst wieder in die alte Lage zurückzubringen wären; jedes Stadium unserer seelischen Verfassung ist ein Neues, das nicht aus dem Vorherigen konstruiert, sondern abgewartet werden muß.

Hier setzt nun zunächst die Verwendung des Begriffes vom »Neuen« voraus, daß die als Mechanismen aufgefaßten Erscheinungen ausschließlich mechanistisch betrachtet werden können, d. h. nur auf die gegenseitig einwirkenden Kräfte der kleinsten Teile hin (Formlose Welt). Faßt man hingegen die Formen ins Auge, die durch und als die Synthesen jener Teile an einzelnen, irgendwie als Einheiten angesehenen Komplexen entstehen, so ergeben sich andere Möglichkeiten. Die Formen nämlich sind unendlicher Mannigfaltigkeit zugängig, es gibt nicht den geringsten Beweis, der das Auftauchen einer bis dahin gänzlich unerhörten in jedem beliebigen Augenblick verhinderte. Mag eine solche auch aus den vorhergegangenen Konstellationen berechenbar sein, ihre »Neuheit« wird dadurch nicht angetastet. Der Schluß: die Berechenbarkeit aus vorangegangenen Faktoren beweise, daß das Berechnete implicite in jenen Faktoren enthalten, also nichts Neues sein könne — ist irrig. Es gilt höchstens für das dynamische Verhältnis der Weltelemente, d. h. wenn der spätere Zustand das Freiwerden von Kräften bedeutet, die in dem früheren latent waren, dann ist tatsächlich zu der Energiesumme, die jenen bestimmt, nichts Neues hinzugekommen, um diesen zu bestimmen. Formen aber sind überhaupt nicht in diesem Sinne auseinander entwickelbar, keine kann ihre Energie in die andere

hineingeben, da sie als Formen überhaupt keine Energien haben, jede ist der andern gegenüber etwas Neues, niemals kann sich die eine in die andere transmutieren, ohne daß etwas in jener nicht Enthaltenes wirksam hinzukäme, keine geht es sozusagen etwas an, daß andere, ihr gleiche oder ungleiche, vor oder nach ihr da sind. Im absoluten Maßstabe gilt dies für das Weltgeschehen als Ganzheit und Einheit. Setzt man dies Geschehen auch als ein rein mechanistisches an, so kann zwar innerhalb der dauernd erhaltenen Quanten von Energie und Stoff nichts »Neues« sich realisieren, allein der Gesamtaspekt einer Phase ist von dem der vorhergehenden jedenfalls unterschieden und selbst dann etwas Neues, wenn er zuvor schon einmal in genauer Uebereinstimmung dagewesen wäre. Denn diese Uebereinstimmung wäre im eminenten Sinne »zufällig«, die erste Realisierung nicht der Grund der zweiten; selbst bei vorausgesetzter »ewiger Wiederkehr« werden die korrespondierenden Weltzustände nicht durcheinander erzeugt, sondern ein jeder durch solche, die seiner Epoche und ihren untereinander stets differenten Formungen angehören. Nur von einem Blickpunkt aus, für den die Geformtheit der Welt verschwindet, kann das Auftreten des Neuen in ihr geleugnet werden. Nur weil der Mechanismus die Formen überhaupt nicht als wesenhafte Weltelemente anerkennt, sondern nur als zufällige Aspekte oder irreale Grenzbegriffe der allein realen Dynamik und Statik der kleinsten Teile, kann er wegen der Berechenbarkeit aller Zukunft, die von diesem Aspekt aus gilt, die Möglichkeit des Neuen ablehnen, alle Begreiflichkeit auf die durch Gleichungen erzielbare beschränken.

Uns aber interessiert dies jetzt nur als Grundlage für sein darüber gebautes Gegenteil: das lebendig-seelische Dasein, das in jedem Augenblick das »Neue« erzeugen soll, schöpferisch, also nicht aus Vorhergehendem berechenbar, innerhalb jeder Reihe nicht wiederholbar, weil die Summierung der von dem Individuum durchlebten Momente für jeden aktuellen solche Bedingungen des Entstehens schafft, wie sie kein früherer haben k o n n t e. Damit öffnet sich ein Blick auf eine Kardinalfrage der Historik, nach der Individualität der geschichtlichen Tatsachen; sie ist bekanntlich in so radikalem Sinne beantwortet worden, daß man nichts in die Geschichte als solche hineinlassen wollte, was nicht als ein schlechthin Einziges, qualitativ Individuelles angesehen werden konnte; ob es gleich von anderen, als eben den historischen Kategorien aus angesehen, sehr wohl ein Vergleichbares, d. h. allgemeinen Gesetzen, bzw. Naturgesetzen Unterworfenes sein kann. Ist nun wirklich das seelisch-

menschliche Geschehen in jedem Augenblick ein neues, unwiederholbares, so wäre dieses Problem von vornherein gelöst. Denn damit wäre der Inhalt der G. objektiv als ein jeweils einziger bestimmt, es bedürfte für ihn keiner einseitigen partikularen Einstellung, um ihn historisch als individuellen, neuen zu behaupten; eine solche wäre dann nur nötig für die Betrachtung der gleichen Objekte als allgemeingesetzlicher, naturhafter, die etwa durch Herauslösung einzelner Elemente jenes Geschehens, Abspaltung mechanischer Teilvorgänge von der objektiven vitalen Einheit vollziehbar wäre. Zwar könnte in unseren Lebensläufen jeweils ein inhaltlich identischer Abschnitt wiederkehren. Allein dies wäre, wie in dem soeben vorgekommenen Fall, etwas Zufälliges, da der Inhalt ein jedes Mal aus der Kombination anderer Bedingungen hervorginge und der Voraussetzung nach kein allgemeines Gesetz bestünde, das ihr Auftreten innerhalb der einzelnen Reihe vorzuberechnen erlaubte. Hat nun tatsächlich das seelische Geschehen dies eigentümliche Verhältnis zu unserem theoretischen Bewußtsein, nach seinem Auftreten zwar völlig feststellbar und durchschaubar zu sein, jedem Vorwissen aber sich seinem Wesen nach zu entziehen? Kann man den Begriff des »Ueberraschenden« von seiner bloß psychologischen, gefühlsbetonten Bedeutung befreien und ihn als eine logische Kategorie für das Verhältnis von Inhalten fassen, so wäre nach jener Theorie jeder seelische Augenblick tatsächlich »überraschend« oder, wie wir es bisher nannten, neu.

[Ersichtlich liegt hier ein Knotenpunkt von Problemen zutage; in der zuletzt formulierten Frage treffen sich (wenn auch nicht zu einfachem Zusammenfallen) jene erste nach der Individualität des historischen Geschehens und die nach der Freiheit und nach der Gesetzlichkeit des Seelenlebens.]

Vielleicht empfängt dieses dunkle Problem eine Klärung, wenn man das Verhältnis zwischen dem Geschehen und der Form als Analogie heranzieht. Diesem nämlich scheint, in der hier fraglichen Hinsicht, das Verhältnis zwischen dem seelischen Lebensprozeß und seinem ausdrückbar bewußten Inhalt zu entsprechen. In beiden Fällen handelt es sich darum, daß ein Vorgang, dessen Elemente in mechanischer oder der mechanischen ähnlichen Dynamik aufkommen, vermöge dieser in einem bestimmten Stadium seiner Entwicklung einen synthetischen Aspekt darbietet, der dem Vorgang selbst, rein als solcher und in der Entwicklung seiner Elemente betrachtet, nicht zu entnehmen ist. Wenn eine Gebirgsmasse durch Verwitterung die Gestalt eines Dreiecks annimmt, so ist zwar Gestalt und Lage jedes Oberflächenteilchens durch mechanische Prozesse bestimmt,

allein, daß das Ganze in vereinheitlichender Ueberschau ein Dreieck bildet, geht diese Prozesse und ihre konkret-einzelnen Erfolge sozusagen nichts an, sie geben diese Oberfläche her, die von ihnen abgeschöpft werden kann, von außen her und einer ganz anderen Ordnung als der Dynamik des Geschehens angehörend. Unterscheiden wir nun von dem seelischen Prozeß, als einer reinen Funktion, einem Fluten, Drängen, Energieumsetzen unterhalb des mit Worten festzulegenden Bewußtseins — unterscheiden wir von ihm seinen gewußten Inhalt (dasjenige, was wir an ihm h a b e n , während wir jenes s i n d), so ist auch er gleichsam eine Oberfläche; sie ist zwar hervorgetrieben von jenem dunklen Lebensprozeß, mag er zerebraler oder irgendwie anderer Natur sein, aber sie stellt sich so dar, als wäre sie von einem außerhalb dieses dynamischen Vorgangs stehenden Bewußtsein aufgenommen, sie ist wie ein nach außen gewandtes, nur nach außen sich dokumentierendes Bild und ergibt sich erst in einer Synthese der unabsehlichen Teilvorgänge ontogenetischer und phylogenetischer Art, die jener Begriff der seelischen Funktion, des seelischen Lebensvorganges deckt. Das Bewußtsein vollzieht diese Synthese, schöpft die in ihr sich bildende Form ab, die sich damit als seelisch bewußter, begrifflich ausdrückbarer (wenigstens prinzipiell so ausdrückbarer) Inhalt bietet und in einer Schicht ganz anderen Charakters, ganz anderer Orientierung liegt, als jener zeugende, nach irgendwelchen Bewußtseinsgesetzen abrollende Prozeß. Diese Gesetze mögen unveränderliche, zeitlos geltende sein, der Prozeß mag in keinem Falle seines Vorkommens etwas absolut »Neues«, Ueberraschendes sein können, sowenig wie die Verwitterungsvorgänge an jenem Gebirgskamm: wie dies letztere aber nicht verhindert, daß die für die Synthesis resultierende Form, der von der Alternative objektiv oder subjektiv nicht recht getroffene Aspekt des Berges etwas schlechthin Einmaliges, Unvergleichliches ist, sowenig macht der — vielleicht — naturgesetzliche, keine eigentliche Neuschöpfung zulassende Charakter des seelischen Prozesses die völlige Originalität und Einzigkeit seines Inhalts unmöglich. Die Scheidung von seelischem Grundvorgang und Bewußtseinsinhalt in dieser Hinsicht klarzumachen, ist natürlich die einzige Begründung für ihre Analogisierung mit dem Verhältnisse von Geschehen und resultierender Form; im übrigen besteht kein Vergleichungspunkt. Aus den beiden behandelten Scheidungen geht nur hervor: einerseits, daß die reine Naturgesetzlichkeit, Berechenbarkeit, Energieerhaltung der mechanistisch verstandenen Welt das Auftreten eines schlechthin »Neuen« und Ueberraschenden keineswegs ausschließt, sobald man überhaupt

nur die Form als etwas angeschautes Wirkliches anerkennt; andrerseits, daß das bewußt Seelische, wenn sich innerhalb seiner die Erscheinung eines solchen Neuen tatsächlich zeigt, d a r u m noch nicht ein jener physischen Welt unberührbares Wesensprinzip zu haben braucht, da es vermöge der Trennung seines Prozesses von seinem Inhalt gleichfalls die Naturgesetzlichkeit des Geschehens mit der völligen Neuheit eines, von diesem Geschehen irgendwie getragenen Phänomens vereinigen kann.

Man hat nun diese letztere Zweiheit mit der der Notwendigkeit und der Freiheit identifiziert. Es bedarf zunächst einer — natürlich nur ganz partiellen — Erörterung eben dieser, insoweit sie jetzt für das Verhältnis der Geschichte zum Leben und dessen verschiedenen Aspekten in Frage kommt. Hier ist es nun verwunderlich, daß man dieses Problem stets aus methodischen Grundsätzen heraus zu beantworten unternahm, bejahend sowohl wie verneinend; daß man nicht das ungeheure empirische Material des menschlichen Verkehrs zu Rate gezogen hat, und zwar nicht, oder wenigstens nicht nur die aus ihm zu ziehenden Erfahrungen, sondern die außerordentlich viel tieferen und gesicherteren, auf denen er beruht. Sieht man auf diese hin, so tritt dem ganzen Komplex von Behauptungen des Freien und Ueberraschenden, Unvergleichlichen und Unberechenbaren der menschlichen Verhaltungsweisen die einfache Tatsache gegenüber: daß aller menschliche Verkehr, wie wir ihn kennen, auf dem Vorwissen eben dieser Verhaltungsweisen beruht und ohne ein solches schlechthin unmöglich wäre. Der in unzähligen Verzahnungen laufende Mechanismus des öffentlichen wie jedes privaten Lebens in unsern und schon in sehr viel einfacheren Kulturverhältnissen würde augenblicklich stillstehen, wenn nicht jedes Individuum unbedingt sicher darauf vertraute, daß sich in unübersehbar vielen anderen Individuen und auch in ihm selbst Gedanken und Willensakte zu ganz bestimmter Zeit in ganz bestimmter Weise einstellen werden. Daß das Vorwissen noch nicht eingetretener seelischer Vorgänge überhaupt möglich ist, d. h. daß das Vertrauen darauf durch ihr Eintreten nicht enttäuscht wird, ist ein Apriori alles menschlichen Miteinander-Lebens. Unser ganzer Verkehr ist Kreditwirtschaft, deren ökonomische Seite, mit ihren übrigen verglichen, von ganz geringer Ausdehnung ist; und alle Verbreiterung des Verkehrs kann nur in dem Maße geschehen, in dem das Wissen um die künftigen Vorstellungen und Handlungen des Mitmenschen extensiver und zuverlässiger wird. Dieser Zunahme entspricht freilich mit der Erweiterung des sozialen Kreises eine gewisse Einbuße an Gründlich-

keit und Vollständigkeit des Vorwissens um einzelne Individuen, die Entwicklung führt dahin, daß wir uns betreffs der Zukunft immer sicherer auf gewisses Allgemeines in dem Verhalten dieses Kreises verlassen können, immer weniger aber auf die individuellen seelischen Lebensäußerungen. Aber dies ist sozusagen nur eine technische Modifikation und sie läßt vor allem die Gewißheit über das künftige Verhalten des uns nächststehenden Menschen ganz unberührt. Gänzlich gleichgültig gegen vorhandene oder nichtvorhandene theoretische Legitimation, ebenso gleichgültig gegen die unleugbare Möglichkeit, daß der von uns am besten gekannte Mensch doch in der nächsten Stunde das absolut Unerwartete, durch seine völlige Neuheit überraschende tue, glauben wir seines künftigen Benehmens so schwankungslos gewiß zu sein, daß wir ein zukünftig anders charakterisiertes Verhalten von ihm weniger zugeben, als daß wir uns etwa in den bestfundierten Erkenntnissen der Naturgesetze getäuscht haben sollten. Wir handeln als ob wir der künftigen Vorstellungen anderer, oft langer und individuell höchst nuancierter Vorstellungsfolgen, sicher wären, und zwar nicht etwa hypothetisch und mit Vorbehalt, sondern kategorisch und meistens, ohne daß in dieses Vorwissen auch nur die Möglichkeit, daß es anders kommen könnte, daß der andre von seiner Freiheit, abzuweichen, Gebrauch machte, sich irgendwie mischte. Tritt man nun aber von diesem jeweils auf einen Einzelfall gerichteten Wissen — mag es auch einen ganzen Komplex von Individuen betreffen — zurück, stellt man das Subjekt nicht als individuelle Tatsächlichkeit, sondern als allgemein-menschliche Möglichkeit vor, so weiß man ohne weiteres, daß es sich auch ganz anders, ganz überraschend verhalten kann, unsre Worte unbegrenzt variabel verstehn, seinem bisherigen Charakter strikt entgegen handeln, alle Zuverlässigkeit seines Gefühlslebens durch einen rein aus seinem Innern vorbrechenden Sturm umblasen kann. Damit zeigt die einfach praktische Alltäglichkeit ungefähr das Gegenteil einer häufig gehörten Ansicht: das Allgemein-Menschliche am Menschen, das Typisch-Durchgehende sei das Naturgesetzliche, das Unausweichliche, mit seinem Wesen Gegebene; die Individualität aber, die singuläre Realität seiner Existenz sei der Ort der Freiheit, hier höre die Berechenbarkeit auf, die generelle Entschiedenheit sei durch unendliche Möglichkeiten der Entscheidung ersetzt. Hier scheint sich also eine Antinomie aufzutun: der konkrete einzelne Mensch einerseits ein Gegenstand des verläßlichsten, alle Lebenssicherheit überhaupt tragenden Vorwissens, andrerseits grade das ganz Unberechenbare, eigentlich »zufällige«, aller Prog-

nose aufs überraschendste ausweichende Wesen, und: der Mensch überhaupt, das Generelle oder Typische, das in einem ideellen Sinn über den Individuen steht, aber dennoch in jedem Einzelnen subsistiert — dies ist einerseits unabsehlicher Möglichkeiten voll, keine noch so große praktische Sicherheit über das künftige seelische Verhalten des von diesem Blickpunkt her angesehenen Menschen schließt die Chance das absolut entgegengesetzten aus; andrerseits aber erscheint doch das Allgemeine in uns als die feste Linie, um deren verläßlich gesetzlichen Verlauf die Freiheit und Unberechenbarkeit des individuellen Lebens in den überraschendsten Schwingungen spielt. Man könnte dieser Antinomie vielleicht durch schärfere Differenzierung der Begriffe Herr werden, nachweisen, daß die Widersprüche sich gar nicht auf genau dieselben Bedeutungen ihrer beziehen. Was aber dessenungeachtet von ihr bestehen bleibt, scheint mir den Schluß unvermeidlich zu machen: daß die ganzen hier angewandten Kategorien des Vorwissens oder des Ueberraschenden, des Neuen oder des Berechenbaren, des Gesetzmäßigen oder des Freien — daß diese die Relation des Erkennens zu dem seelischen Verhalten der Subjekte überhaupt nicht umschreiben. Dies scheint sich vielmehr in einer Schicht zu bewegen, die in den üblichen Einteilungen der Erkenntnistheorie nicht recht unterkommt und deshalb von allen Gegensätzen in dieser mit dem gleichen Recht und Unrecht in Anspruch genommen wird. Jenes praktisch zuverlässige Vorwissen stellt sich der Entscheidung zwischen dem Sicheren oder dem Hypothetischen, dem Allgemeinen oder dem Individuellen, dem Notwendigen oder dem Freien überhaupt nicht. Ich möchte sagen, es ist einfach als Wirklichkeit da, so gut wie sein Objekt, eine Tatsache des Lebens, die in dessen Verflechtungen steht, als eine seiner zahllosen Funktionen überhaupt, herleitbar nicht aus den Bedingungen des Wissens, sondern aus der Totalität des Lebens. Wenn ich es als sicher oder kategorisch bezeichnete, so war es damit schon auf die Ebne der Theorie mit ihren besonderen Wertungen projiziert, in der es von sich aus gar nicht steht. Es entspricht aber ganz der Tatsache, daß sein Objekt, das seelische Leben, an und für sich weder frei noch notwendig ist. Es *ist* schlechthin und Freiheit und Notwendigkeit sind Beleuchtungen, die von einer weiteren Instanz her auf diese bloße Wirklichkeit fallen. Sie als Reflexionen über die einfache Tatsache zu bezeichnen, wie es naheliegt, ist vielleicht nicht erschöpfend. Ich möchte glauben, daß es sich für die Entscheidung zwischen Freiheit und Notwendigkeit um fundamentale seelische Spannungszustände oder Bedürfnisse handelt, zu jenen polaren, das seelische Gleichgewicht

erhaltenden Phänomenen gehörend, wie Bewegtheit und Ruhe, Ernst und Heiterkeit, Expansion und Konzentrierung und viele andere. Die bloßen Realitäten geben Gelegenheit, bald mehr die eine, bald die andere dieser inneren Möglichkeiten aktuell werden zu lassen, wie (mit den nötigen Vorbehalten) die Landschaft sich dazu hergibt, uns bald als melancholisch, bald als lebensfreudig zu erscheinen. Gewiß sind es objektive Unterschiede der Landschaften, die uns zu diesen in sie hineingesehenen Charakterisierungen ihrer auffordern; nur nicht solche, die sich mit den so bezeichneten seelischen Färbungen deckten. So sind es wohl auch sachlich unterschiedene Vorgänge oder wenigstens Aspekte von Vorgängen, von denen die einen zu der Bezeichnung als freie, die andern zu der als notwendige veranlassen, (unbeschadet, daß sie sich gelegentlich übereinanderschieben, Unentschiedenheit oder Gleichzeitigkeit der Zuweisungen ermöglichen, wie ja auch eine und dieselbe Landschaft je nach den Beleuchtungen zwischen jenen beiden Stimmungswerten wechseln kann). Das schlichte Dasein der Dinge jedenfalls enthält unter seinen unmittelbaren Bestimmungen weder die Freiheit noch die Notwendigkeit. Die Täuschung hierüber hängt daran, daß eben dieses Dasein nicht häufig von der philosophischen Reflexion aufgenommen worden ist; sie meint es wohl, wenn sie den nackten Begriff der »Gegebenheit« verwendet, obgleich auch hierin schon eine reflektierende Beziehung auf das Subjekt lebt, die dem Dasein in seiner Reinheit fernliegt; im allgemeinen aber scheint sie mit ihm nichts Rechtes anfangen zu können, sondern faßt es gleich in irgendeiner besonderen Modifikation oder Kategorisierung auf, an die sie dann ihre systematischen Konstruktionen leichter oder sprungloser anknüpfen kann. Es ist damit auch nicht etwa die noumenale An-sich-Existenz der Dinge im Gegensatz zu ihrer subjektbestimmten Erscheinung gemeint; auch diese Zweiheit liegt in einer höheren Reflexionsschicht, von der das bloße Dasein nicht berührt wird. Freilich ist auch der Begriff der »Einheit« nicht darauf anzuwenden, da ihm der bedeutunggebende Gegensatz fehlt. Die Verkennung davon, daß das Dasein nicht mit einem bis zu seinem Grunde gehenden Schnitt in freies und notwendiges aufzuteilen ist, daß es vielmehr zunächst als ein in dieser Hinsicht nicht differenziertes da ist, hat zu dem häufigen Irrtum geführt, den — versuchten oder gelungenen — Nachweis, irgendein Dasein sei nicht naturgesetzlich notwendig, mit dessen erwiesener »Freiheit« für selbstverständlich identisch anzusehen. Tatsächlich liegt hier gar keine kontradiktorische Alternative vor, die die Bejahung der einen Seite zur logischen Folge der Verneinung der andern machte.

Es ist vielmehr ein Drittes möglich: aus der eingesehenen Nicht-Notwendigkeit kann man, statt auf die Freiheit, auch auf jene einfache Wirklichkeit schließen, für die weder die eine noch die andere Bestimmung zutrifft. Als solches primäre Wirklichsein nun wird das menschliche Verhalten von jenem praktisch dauernd geübten Vorwissen erfaßt. Indem unsere ganze Existenz, insoweit sie im weitesten Sinne sozial ist, darin fundamentiert ist, daß wir der Impulse und Leistungen, der Vorstellungen und Gefühlsrichtungen unzähliger Anderer gewiß sind, machen wir dies nicht von einer Ueberlegung: ob dies Verhalten aus Freiheit oder aus Notwendigkeit hervorgehe, abhängig. Sondern wie wir es, nachdem es einmal geschehen ist, in der Regel hinnehmen, ohne ihm eine Entscheidung jener Frage zu unterbauen, so stellen wir es auch unter der Kategorie der Zukunft vor. Und wie seinen Inhalt, so nimmt es auch sich selbst ohne jede derartige Problematik hin, ohne viel nach Sicherheit oder Unsicherheit, nach Kriterien der Vermutung oder des Beweises zu fragen, in jedem einzelnen Falle einfach als eine Tatsache des Lebens, wie unsere Gefühle und unsere physiologischen Gegebenheiten [1]).

1) Das Wissen, das, obwohl es sich seiner durchaus als Wissen bewußt ist, die Frage nach seiner Sicherheit oder Unsicherheit gar nicht in sich einfließen läßt, ist eine häufigste und ganz generelle Tatsache, die nur von der wissenschaftlichen Erkenntnistheorie nicht in Betracht gezogen wird — begreiflicherweise, da diese nur die wissenschaftliche Erkenntnis zu ihrem Gegenstand zu machen pflegt. Für die Wissenschaft sind ihre Inhalte nur nach der Seite ihres Erkanntwerdens von Bedeutung und sie hat deshalb ein primäres und niemals auszuschaltendes Interesse an dem Sicherheitsgrade ihres Erkennens. Für das Wissen aber, das nicht um des Wissens willen, sondern durch die Lebensverflechtung, das Interesse an seinen Inhalten als solchen, seine inneren und äußeren Ergebnisse gesucht wird, steht es anders. Begrifflich angesehen mußte freilich auch hier die erste Frage sich auf die Gewißheit richten und diese den Wert des Wissens bestimmen. Allein diese logische Frage wird — außer in einzelnen Fällen, in denen aber auch nicht das Interesse des Wissens als solchen, sondern ein anderweitiges sie herbeiruft — hier nicht gestellt, sondern das Bild eines Seins, einer Qualitätsbestimmung, einer Relation erzeugt sich, hinsichtlich des Gewißheitsproblems sozusagen noch undifferenziert, als hätte es vom Baum der Erkenntnis nach ihren logisch-theoretischen Erfordernissen noch nicht gegessen; der Vorstellungsprozeß macht diesseits der Frage nach Sicherheit oder Unsicherheit halt, und dies ist nicht eine psychologische Unzulänglichkeit, eine Unbewußtheit oder eine Vernachlässigung die nicht sein sollte, sondern jenes Problem der Sicherheitsskala muß aus einer ganz anderen geistigen idealen Ordnung erst an dieses einfache Wissen herangebracht werden und liegt mit seinen unendlich abgestuften Beantwortungen überhaupt nicht in dessen eigener Entwicklungslinie. Ist aber die Frage überhaupt erst einmal als prinzipielle aufgeworfen, so macht ihre logische Selbstverständlichkeit und Unentbehrlichkeit es uns schwer, wieder von ihr abzusehen und uns bewußt sozusagen in den erkenntnistheoretischen Unschuldszustand zurückzuversetzen,

Wie wir uns zwar an Vergangenes erinnern können, aber niemals in absolut genauem und als genau erweislichem Sinne, so können

---

in dem freilich das weit überwiegende Quantum unseres Wissens sich bewegt. Insbesondere verbirgt sich uns diese Beschaffenheit seiner durch den Zwang der Sprache, dieses in Hinsicht der Sicherheit noch naive Erkennen ebenso auszudrücken, wie das durch die erkenntniskritische Frage hindurchgegangene und als kategorisch erkannte. Allein dieses Schicksal, einen in bestimmter Hinsicht undifferenzierten Inhalt sprachlich ebenso zu bezeichnen, wie eine der gegensätzlichen Färbungen, in deren Alternative er dann nach geschehener Differenzierung gestellt ist — dieses Schicksal ist unserer Geistigkeit vielfach nicht erspart. Ich erwähne nur einen Fall, der auch inhaltlich nicht ganz ohne Beziehung zu dem vorliegenden ist. Vom verneinenden Urteil hat man behauptet, es setze das bejahende voraus, sei ein Urteil über ein Urteil; »S ist nicht P« bedeute: »es gilt nicht, es darf nicht angenommen werden, daß S P sei.« Ich glaube nicht, daß dies die richtige Deutung ist, vielmehr daß das bejahende und das verneinende Urteil zwei gleich ursprüngliche Setzungen, zwei parallele und nur entgegengesetzte Beziehungsarten zwischen S und P sind. Freilich liegt ihnen der logischen Struktur nach das Urteil S ist P zugrunde, aber nicht als bejahendes, sondern als rein formale ideelle Verbundenheit von S und P, vor der differenzierenden Frage, ob diese Verbindung gültig oder ungültig ist. Anders ausgedrückt: Verbindung heißt hier zunächst nur Beziehung in dem weitesten Sinn, in dem sie die Verbindung im engeren Sinne und die Getrenntheit einschließt; denn auch Getrenntheit ist doch ein Bezogensein, etwas ganz anderes als einfache Fremdheit und gleichgültiges Nebeneinander. Jenes formal fundamentale S ist P kommt in der Praxis hauptsächlich nur als Schulbeispiel vor. Wenn man die Satzform rein als solche erläutern will und sich dazu dieses Urteils bedient, so kommt dabei eben absolut nicht in Frage, ob es inhaltlich gültig oder ungültig ist, es hat genau die Dignität eines einzelnen Begriffs, dessen logischer Sinn davon nicht betroffen wird, ob er innerhalb oder außerhalb der Welt des Seins stehe. In dem Satz, der das negative Urteil umschreiben soll: Es ist nicht wahr, daß S P ist — ist der abhängige Satz von dieser in bezug auf Richtigkeit indifferenten Qualität und erreicht eine differentielle erst durch den Hauptsatz; so daß auch der bejahende Satz S ist P entsprechend umschrieben werden muß: es ist wahr, daß S P ist — und erst so zu seiner Bedeutung als bejahender gelangt. Daß man nicht diese weder bejahende noch verneinende Satzart ins Auge gefaßt hat, als man erkannte, daß die logische Struktur des verneinenden Urteils die Form habe: es darf nicht geglaubt werden, daß S P sei, — daß man diesen letzteren vielmehr schon für einen positiv bejahenden hielt, dessen Bejahungsqualität erst durch den Hauptsatz wieder rückgängig gemacht wird, — das liegt, wie ich glaube, wesentlich daran, daß man für jenes vordifferentielle Urteil keinen anderen sprachlichen Ausdruck hat, als für das schon bejahte. Ob der Satz S ist P jene oder diese Bedeutung hat, ist ihm selbst in seiner grammatikalischen Form nicht anzusehn, und so konnte diese, die man eben als »bejahende« im positiven, den Inhalt als gültig setzenden Sinne anzuwenden gewohnt ist, sich vor die andere schieben, die sich als noch unentschiedenes Material gleichmäßig der positiven wie der negativen Qualifizierung bietet.

Ich meine natürlich nicht, daß diese Satzart eine ideelle Hilfskonstruktion des gleichen Wesens ist, wie jenes naiv praktische Erkennen, das sich innerhalb seiner eigenen und ursprünglichen Kategorie der Frage nach seinem Sicherheits-

wir zwar das psychologisch Zukünftige wissen, aber niemals in absolut genauem und als genau berechenbarem Sinne. (Alles schon

---

maße nicht stellt. Weil aber dieses Erkennen sich sprachlich von demjenigen nicht unterscheiden läßt, das, nach herangebrachter Frage und Entscheidung, positiv als sicheres, in ausdrücklichem Gegensatz zu dem ungewissen, gemeint ist, — so sollte eine Analogie nur das hierin gelegene typische Schicksal unseres Geistes dartun: daß ein Inhalt aus einer einheitlich umfassenden, innerlich ungeschiedenen Formung heraus in zwei polar entgegengesetzte Formen übergeht, von denen die eine ihren sprachlichen Ausdruck (vielleicht auch noch andere Beziehungen) mit jener undifferenzierten teilt und dadurch die Klarheit über das Wesen dieser letzteren leicht hintanhält.

Dieser Primärcharakter unseres Wissens könnte eher Zweifeln begegnen, wenn sich seine Form nicht auf anderen Gebieten wiederholte und damit auf eine ganz prinzipielle Bestimmtheit unserer Entwicklung hinwiese. Das Leben erzeugt und benutzt gewisse Funktionen oder Formen, die seinem Verlauf zunächst ganz unmittelbar einhaften — diesem einfach vorwärtsdrängenden Verlaufe, den man nachträglich in Triebmäßigkeit und Zweckmäßigkeit zerlegen mag, ohne mit diesen Begriffen sein Wesen zentral oder erschöpfend zu treffen. Es handelt und erkennt, es liebt und haßt, es schafft und zerstört, und bewegt sich damit eben nur in den tausend Wellengestalten seiner unmittelbaren Strömung. Sobald nun diese Aeußerungen einmal da sind, erfaßt das Bewußtsein sie noch von anderer Seite als von der des Lebens her, dessen Innerlichkeit sie heraufgetrieben hat und trägt und dem sie so gewissermaßen abstandslos aufliegen. Von Bedeutungskategorien her, deren wesentlichste vielleicht der »Wert« ist, erhalten sie Einrangierungen, Verflochtenheiten, Beleuchtungen, die in der Regel in polare aber graduell vermittelte Gegensätze auseinandertreten. Nun sind sie schön oder häßlich, subjektiv oder objektiv, sittlich oder unsittlich, großartig oder unwesentlich, gesichert oder problematisch. *Daß* sie diese Einstellungen erfahren, ist zwar auch wieder eine Lebensfunktion, allein ihrem eigenen Sinne nach, dem inhaltlich damit gemeinten nach, stehen sie in einer anderen Schicht, nun nicht mehr in der des einfachen Daseins, in der sie dem unmittelbaren Leben zugehörten oder es ausmachten. In den Verläufen der Praxis oder der Gefühlsbewegungen entsteht eine Vorstellung in uns und bestimmt unser Verhalten, *als ob* sie (so müssen wir es von den nachträglichen Kategorien her ausdrücken) wahr wäre. Sehr oft ist sie es nicht, allein keineswegs immer verhindert dies sie, ihren Dienst in diesen Zusammenhängen zu tun. Auch die Entscheidung, ob sie subjektiv oder objektiv sei (was mit der zwischen irriger und richtiger ja nicht zusammenfällt), liegt der Vorstellung in ihrer primären Vitalität fern. Diese Entscheidung kann ihr natürlich abverlangt werden, aber sie ist ihr nicht immanent, in der Struktur ihrer Unmittelbarkeit nicht aufzufinden, so primär sie auch für die metaphysische oder wissenschaftliche Reflexion überhaupt sei. Der künstlerisch schöpferische Drang der Menschen lebt sich unzähligemal in Gebilden aus, die — wie Goethe schon bemerkt hat — sich lange Zeit hindurch dem Kriterium der »Schönheit« noch nicht stellen, ohne für jetzt jenem Drange weniger zu genügen, an die aber sehr vielfach der aufwachsende Schönheitsbegriff seine positiven Inhalte anpaßt. Unser Handeln geht in weitestem Umfang als eine Art Naturereignis vor sich, in einem Jenseits von Gut und Böse, das freilich ein völlig anderes ist, als wenn es eine besondere Stellungnahme nach eingetretenem Bewußtsein dieser Polarität bedeuten soll. Denn ich muß wiederholen, daß es

dagewesen — neu. Handeln: als ob wir frei wären — Theorie: als ob wir gebunden wären. Geschichte: sich an die bloße Tatsächlichkeit, vor dieser Entscheidung, haltend.) Es ist eigentlich das entsprechende Motiv, mit dem einer der großen Scholastiker die Widerspruchslosigkeit zwischen dem göttlichen Vorwissen und der menschlichen Freiheit erweisen will. Unser Handeln, so könnte man sein Argument zusammenfassen, mag irgendwelche Vorbedingungen haben, Freiheit oder Notwendigkeit, — irgendwie muß es ausfallen. Diese Tatsächlichkeit seiner, mit der es in die Erscheinung tritt, ist der Gegenstand der Allwissenheit Gottes. Auch das aus Freiheit Geschehende ge-

---

sich nicht um ein Beiseiteschieben, aus Absicht oder Flüchtigkeit, dieser Kategorien handelt, auch nicht um einen synthetischen Standpunkt, der das Entgegengesetzte in eine höhere Einheit aufhebt, sondern um einen vor Analyse und Synthese überhaupt gelegenen. Darum vielmehr, daß die vom Leben erzeugten und es bildenden Inhalte innerhalb seiner prinzipiell anderen Charakters sind, als nach ihrer Einstellung in die Ordnung der Ideen. Ob metaphysische Weltanschauung auch diesen Gegensatz noch übergreift, ob sie die Idee aus dem Leben oder das Leben aus der Idee zu entwickeln vermag, ob es vielleicht der höchste Begriff Gottes sei, den Schnittpunkt oder den gemeinsamen Quell beider Ordnungen darzustellen — das braucht hier nicht erörtert zu werden. Nur dieses schlichte Dasein der Inhalte in der Form des Lebens sollte klar werden, das in seiner Gesamtheit erst auf den Zusatz einer ideellen Kategorie hin in jene Entscheidungen auseinandergeht, in seiner Einzelheit sich auf einen bestimmten Punkt an oder zwischen den Polen begibt. Auf welchen, ist freilich kein Zufall, aber nicht in ihr selbst, sondern in dem Verhältnis angelegt, das erst nach dem Auftreten der Kategorien zwischen dieser und ihr in Frage kommen kann. Die hier, wie gesagt, nicht behandelte Beziehung zwischen Leben und Idee bringt es mit sich, daß bestimmte Vitalinhalte als Genus und von vornherein für den einen Pol der kategorialen Reihen mit Beschlag belegt sind; an dem sozusagen positiven begreiflicherweise dann, wenn das Leben an dem Punkt ihrer Erzeugung besonders konzentriert und einheitlich ist. Die von seiner quantitativ und dauernd mächtigsten Strebung erzeugte Vorstellung wird in der Regel als die wahre, das die große Lebensintensität bergende Gefühl als letzte ästhetische Instanz, die vitale Unerläßlichkeit eines Wollens wird ihm sittliches Recht zu verschaffen suchen. Dies gilt natürlich nur mit vielen Ausnahmen, allein oft genug, um sich als gewisser Instinkt und im Sprachgebrauch zu verfestigen. Und dies ist das allgemeine geistige Grundverhältnis, dem, mit einer leicht einzusehenden Modifikation, unser theoretischer Fall zugehört: daß die lebensmäßig erforderte und erzeugte Vorstellung, vor die Entscheidung Sicher oder Unsicher gestellt, ohne weiteres als sicher gilt und funktioniert.

Daß der Inhalt solchen Vorwissens, objektiv angesehen, immer unsicher ist und die Möglichkeit eines ganz überraschenden Verlaufes bietet, ist eine darüber gesetzte Reflexion, die natürlich hier und da auch in das Vorwissen selbst eintritt, aber sozusagen nur seinen Aggregatzustand, aber nicht seine prinzipielle Bedeutung modifiziert. Und eben diese prinzipielle Bedeutung leidet unter der objektiven Unsicherheit seines Inhalts sowenig, wie das Entsprechende an dem Gedächtnis geschieht.

schieht doch, und indem Gott einfach dies Geschehen von Ewigkeit her weiß, wird in dessen Freiheit gar nicht eingegriffen, jenes Vorwissen macht es nicht notwendig: es geschieht nicht, weil Gott es vorher weiß, sondern er weiß es, weil es geschieht. Setzt man die Absolutheit dieses spekulativen Gedankens zu der Relativität und Unvollkommenheit des menschlichen Wesens herab, so trifft er die Art des hier gemeinten, die menschliche Praxis durchziehenden Vorwissens. Ob der Mensch, den wir kennen, aus Freiheit oder aus Notwendigkeit handelt, ist hier ganz einflußlos; wir wissen nur: so wird er handeln; denn dies ist es, was für unsere praktischen Zwecke allein erforderlich ist.

Es ist nun zu erwägen, welche Bedeutung die hier behandelten Begriffe für die geschichtliche Formung als solche besitzen. Sie muß sich an ihrem Unterschiede gegen die Rolle dieser Begriffe in anderen großen Kategorisierungen zeichnen. Ein gewolltes menschliches Tun, insofern es unmittelbares Bewußtsein des Handelnden ist, steht im Zeichen der Freiheit. Ich halte es für eine Pervertierung dieses Bewußtseins durch nachträgliche theoretische Ueberlegungen, wenn man unter Wollen überhaupt etwas anderes als frei Wollen versteht. Was wir Zwang nennen, besagt immer nur, daß wir uns für die eine Seite einer Alternative entscheiden, deren andere zu ergreifen nicht absolut ausgeschlossen wäre, wenn wir nur den Preis bezahlen wollten, den eben diese andere Entscheidung fordert. Nur daß gewisse Preise gemäß den normalen Wertskalen sozusagen gar nicht in Betracht kommen, scheint uns die entsprechenden Betätigungen der Freiheit a priori auszuschließen und konstituiert damit die sogenannte »Zwangslage«. Als Ausnahme muß man nur die Fälle der vollständigen Suggestion und jener »Inspiration« zugeben, in denen der Mensch sich als bloßes Werkzeug einer überempirischen Macht vorkommt. Aber grade in diesen fühlt er seinen »Willen« ja auch ausgeschaltet.

Wenn die Seinswirklichkeit überhaupt als solche jenseits von Freiheit und Notwendigkeit steht, so gilt dies auch für die Seinswirklichkeit des Willens. Allein es bietet sich hier wieder die typische Erscheinung, daß eine einfache Unmittelbarkeit, in eine dualistische Polarität auseinandergehend, sich nun doch wesentlich für die eine von deren Seiten entscheidet: die innere Qualität des Wollens kann nur als Freiheit bezeichnet werden. Schon weil der Satz, daß unsere seelischen Akte notwendige sind, sich selbst widerspricht; denn dann wäre dieses Urteil ja selbst notwendig, d. h. es mußte gefällt werden, gleichviel ob sein Inhalt wahr oder irrig ist. Der Wille muß

sich vielmehr frei entscheiden können, ob er den Argumenten für die Notwendigkeit oder denen für die Freiheit beizutreten hat. Es ist die umfassende Freiheit des Willens überhaupt, die die Alternative zwischen Freiheit und Notwendigkeit als sekundären Gegensätzen umgreift, jenes dialektische Argument ist nur die nachträgliche Theoretisierung der Identität von unmittelbarem Wollen und Freiheit.

Aber wie das Dasein überhaupt, so geht auch das menschlich-seelische in freies und notwendiges auseinander. Während es die erstere Bestimmung in seine unmittelbare innere Wirklichkeit hineinträgt, geht es innerhalb der theoretischen Erwägung in die zweite über; wobei unter theoretischer Erwägung im allgemeinen die als naturwissenschaftlich bezeichnete gemeint ist. Zwischen Theorie überhaupt und Notwendigkeit überhaupt besteht ein tiefer Zusammenhang; Kants Deutung der Kausalität als einer Form des Vorstellens, durch die aus den dunklen Gegebenheiten des Sinnlichen das Erfahrungswissen gestaltet wird, ist einer der möglichen Ausdrücke oder eine Spezialisierung dieser Beziehung. Ihre allgemeinere Fundamentierung dürfte in der Scheidung des Seins der Weltinhalte von den Inhalten des Seins gefunden werden. Für das Sein als solches, für die Tatsache, daß überhaupt eine Welt existiert, finden wir, nach der Art unseres Denkens, keine Notwendigkeit; keiner unserer logischen oder empirischen Gesetzlichkeiten, Denkunumgänglichkeiten wäre widersprochen, wenn statt des Seins das Nichts wäre. Darum ist das Sein schlechthin irrational, ist der Typus, oder wenn man will die einzige Absolutheit des Irrationalen. Auch ist das Sein als solches mit nichts verbunden, die Tatsache des Seins ist innerhalb unserer Begriffsbildung eine schlechthin isolierte, aus dem Sein eines Inhalts läßt sich, insoweit man nicht auf den Inhalt selbst achtet, weder vorwärts noch rückwärts auf irgendein anderes Sein schließen. Keine Theorie kann das Sein durchdringen, es bleibt als eine unaufgelöste Tatsache in ihr. Da es weder hergeleitet, noch zerlegt, noch zu höheren Einheiten zusammengesetzt werden kann, so ist es überhaupt kein Gegenstand der Theorie, sondern nur des Erlebens. Unser Lebensprozeß verläuft in Verwebung mit Elementen, die, sobald diese Verwebung bewußt wird, als seiende gelten; aber wenn das Denken diesen Punkt erreicht hat, macht es Halt. Ausschließlich Inhalte — das Was des Seins — sind verbunden, und darum kann nur an ihrer Kette ein an dem einen haftendes Sein auf den andern für uns begreiflich übertragen werden: ein Inhalt reicht es dem andern wie ein verschlossenes Gefäß. Wir müssen alle Inhalte als mitein-

ander verbunden vorstellen, da wir unter der Voraussetzung leben, daß unsere Wirklichkeitswelt eine Welt ist und nicht mehrere, diskontinuierliche. Diese Verbundenheit macht den einzelnen im Sein befindlichen Inhalt zu einem notwendigen und darum steht die Theorie, der das Sein unzugängig und die auf die Inhalte angewiesen ist, im Zeichen der Notwendigkeit — wie die Praxis in dem der Freiheit.

Allein von diesem Charakter der Theorie scheint mir das historische Erkennen eine Ausnahme zu bilden. Suche ich rein herauszulösen, was denn innerhalb seiner das nur und spezifisch Historische ist, hervorgehoben aus der allenthalben dazu wirkenden Vermischung mit naturwissenschaftlich theoretischen und praktischen Denkweisen und Intentionen — so sehe ich als sein Objekt jenes einfach wirkliche Geschehen, jenes noch von keiner nachträglichen Reflexion einkategorisierte Dasein, das mir als das primäre, noch jenseits von Freiheit wie von Notwendigkeit bestehende erschien. Ich möchte den freilich sehr gewagten Begriff der »reinen Erfahrung« in seinem striktesten Sinne hierauf anwenden; als der Gegenstand der Historie läßt sich hier allerdings das bezeichnen, was »wirklich gewesen ist«, obgleich natürlich dann innerhalb ihrer durch die ihr eigenen Kategorien ein neues besonderes Gebilde daraus erwächst. Dem Historiker ist es wesentlich, daß ein Geschehen geschehen ist, wie es dem Handelnden wesentlich ist, daß es aus Freiheit, dem reinen Theoretiker (dem naturwissenschaftlich zeitlos Denkenden), daß es aus Notwendigkeit geschehen ist. Darum hat man die Geschichtswissenschaft auch als die Wirklichkeitswissenschaft schlechthin, oder auch als die Wissenschaft von dem in der Zeit Geschehenden bezeichnen können. Die Wirklichkeit ist eben das, was vor aller Entscheidung zwischen Freiheit und Notwendigkeit steht (wobei unter ihr nicht »das Sein«, von dem ich sprach, und das in seiner inhaltfreien Reinheit eine Abstraktion ist, gemeint wird, sondern die seienden Inhalte), und das Geschehen, rein auf seine Zeitverhältnisse hin betrachtet, weiß weder von Freiheit noch von Notwendigkeit. Nun liegt ja zutage, daß der Historiker dauernd Notwendigkeiten, gesetzliche Zusammenhänge, aufsucht. Allein diese sind immer entweder physischer oder psychologischer Art, die Notwendigkeit von solchem Notwendigen ist sozusagen ein außerhistorisches Imponderabile, das die historischen Möglichkeiten durchflutet — grade wie die ethisch-metaphysische »Freiheit«, von der der Historiker spricht, von ihm aus einer ganz anderen Schicht als der historischen heraus den geschehenen Wirklichkeiten imputiert wird. Da

die eine oder die andere dieser Kategorien fast durchgehends wirkt, so ist das historische Erkennen eigentlich niemals das rein historische, dieses ist vielmehr in seiner Reinheit nur durch Abstraktion aus der Komplexität der tatsächlichen Geschichtsbilder herauszustellen: Geschichte ist niemals bloß Geschichte, wie ihr ganz autonomer Begriff sie erscheinen läßt. Die Formungen, vermittelst deren sie dieses in das historische Gebilde überführt, nehmen aber, diesem reinen Begriffe nach, das Geschehen nur insofern es wirklich geschehen ist auf, nicht aber als ein, schon als Geschehen, von Freiheit oder Notwendigkeit gefärbtes oder durchdrungenes. Daß wir die vorliegende Historie dennoch nur in dieser Gefärbtheit oder Durchdrungenheit kennen, bedeutet aber nicht etwa eine Verunreinigung im Wertsinne, die es zu beseitigen gelten könnte, da die Reflexion sie ja doch in der eigentümlichen Art und Einheit, in der sie sich bietet, hinzunehmen hat; es ist nur das Amt der Reflexion, die Elemente, aus denen diese Einheit zusammengewebt ist, nach dem reinen Sondersinn eines jeden sichtbar zu machen.

II.

Es handelt sich hier um die Form, in der über den Widersprüchen zwischen unseren letzten Seinskategorien die Möglichkeit eines Lebens — d. h. doch einer Einheit des Lebens — irgendwie anschaulich oder wenigstens ausdrückbar wird.

Macht man mit der absoluten Stetigkeit alles Daseins wirklich Ernst, so verschwindet aus ihm die Kausalität, denn die Verwendung von »Ursache und Wirkung« fordert einen Trennungsstrich, der zwar keine Lücke in dem Zeitverlauf der Geschehensreihe bedeutet, aber doch dies: je ein diesseits seiner liegendes Stück dieser Reihe und ein jenseits seiner liegendes wird zu einer Einheit geballt, derart, daß eine jede solche in sich einen stärkeren Zusammenhalt hat, ihre Elemente untereinander entschiedener kontinuierlich sind, als es zwischen diesem Ganzen und dem zweiten Ganzen der Fall ist. Nun erst kann das eine Ursache, das andere Wirkung heißen. Es wird dazu ja ein Zentrum erfordert, um das ein Phänomenkomplex gewissermaßen kristallisiert und zu etwas relativ Beständigem oder Substantiellem oder unter einen Begriff Gefaßtem wird. Und obgleich sich im Geschehensfluß das eine pausenlos an das andere ansetzt, so muß doch die absolute Kontinuität, in der die Richtigkeit je zweier Momente niemals geringer sein kann, als die je zweier anderer, und in der jede Abgegrenztheit und innere Substantialität des Einzelwesens

schlechthin aufgelöst ist, gelockert werden, wenn die Einheit: Ursache, von der Einheit: Wirkung — differenziert werden soll, so sehr die Dynamik, die Zeit kontinuierlich erfüllend, sie wieder zusammenbringen mag. Zerschnitten wir nicht jene unausgesetzte absolute Kontinuität, so würden wir gar nichts haben, was als Ursache und was als Wirkung gelten könnte. Ganz allgemein wird mit diesen Begriffen in einer lässigen, praktisch zwar genügenden, den genauen Sachverhalt aber verhüllenden Weise umgegangen. Eine Billardkugel wird so gestoßen, daß sie auf eine zweite trifft; die Bewegung dieser zweiten gilt nun als die Wirkung, und als deren Ursache die Bewegung der ersteren, die ihrerseits durch den vorangegangenen Anstoß verursacht ist. Allein zu eben diesem Vorgang »wirken« noch eine große Anzahl anderer Ursachen mit: die besonders beschaffene Unterlage, der Luftwiderstand, kurz das ganze Milieu, in dem er sich abspielt. Streng genommen sind es Gesamtzustände, die ineinander übergleiten und die spezielle Verbindung eines Einzelelementes mit einem anderen Einzelelement ist eine praktisch erforderliche, schließlich aber willkürliche Heraushebung aus einem an sich ungespaltenen Gesamtereignis. Wie aber dessen Phasen eine sich in sich entwickelnde Einheit sind, so besteht auch sachliche Ungetrenntheit zwischen der letzten Bewegungsphase der gestoßenen Billardkugel und der Bewegung der zweiten, auf die sie trifft. Beide verhalten sich im objektiven Geschehen durchaus nicht anders, als sich zwei aneinander unendlich nahe Phasen in der Bewegung der einen, ersten Kugel verhalten. Daß wir sie als zwei selbständige Körper aus der unendlichen Kontinuität des Seins heraustrennen, um sie dann wieder als Träger einer Ursache und einer Wirkung zusammenzubringen, ist eine subjektive Formgebung, eine Auslese, Zusammenballung, singularisierende Akzentlegung, die in die abgrenzungslose Stetigkeit des Seins eingezeichnet wird. Dieser Widerspruch zwischen Kontinuität und Kausalität, ist für einen Geschehensbezirk schon weitgehend anerkannt, für den psychologischen. Hier ruht alle Kausalität auf der Isolierung seelischer Elemente gegeneinander, sei es im Kantischen Sinne der Seelenvermögen (»der Verstand bestimmt die Sinnlichkeit«), sei es in der Vorstellungspsychologie, die die Einzelvorstellungen sich gegenseitig heben oder verdrängen, abstoßen oder verketten läßt und diesen streng kausalen Mechanismus als Leben der Seele anspricht. Dies ist nun freilich lange als eine gewalttätige Zerreißung und willkürliche Hypostasierung durchschaut. Wir denken uns jetzt das seelische Leben als die Entwicklung einer (im übrigen unbezeichenbaren) Einheit,

die sich in jedem Augenblick anders färbt, anders erfüllt, anders orientiert, ein von den Sinnen zwar angeregtes aber von innen her getriebenes organisches Wachstum, in dem kein Schritt zwischen Moment und Moment, keine wirkliche, von vornherein bestehende Zusammenhangslosigkeit von Inhalt zu Inhalt möglich ist. Hier entwickelt sich Phase nach Phase, eine jede hervorgetrieben aus einer gänzlich unergründeten inneren Dynamik, eine jede zwar dadurch bestimmt, daß diese Dynamik die früheren Phasen als ihre Ausdrücke durchlaufen hat; aber Kausalität in einem für uns geläufigen und belangvollen Sinne — Verknüpfung einer Einzelheit mit einer anderen, Erzeugen der einen durch Komplexe anderer Einzelheiten nach allgemeinen Gesetzen — ist hier nicht zu finden, sondern, da man ihrer nicht entraten konnte, verfiel man auf die einzige Möglichkeit ihrer Anwendung: Atomisierung des seelischen Lebens, Stauung seines kontinuierlichen Stromes zu einzelnen Vorstellungen, die, jeweils mit Eigenkräften geladen, ein mechanisches Spiel nach dem Schema Ursache und Wirkung aufführen — will man Kausalität, so muß man auf Kontinuität verzichten.

Mit der Wechselwirkung verhält es sich ebenso. Auch hier müssen feste Kristallisierungspunkte innerhalb des fließenden Geschehens sich entfalten.

Eine gewisse Problematik des Kausalbegriffs aber wird vielleicht für diese Anwendung seiner am anschaulichsten. Wo wir von Ursache und Wirkung sprechen, haben wir Stücke der Welt — »Stücke« in substantieller oder dynamischer, begrifflicher oder psychologischer Bedeutung — gegeneinander abgegrenzt. Sie haben zwar einen gemeinsamen Punkt, Linie, Fläche des Aneinanderstoßens, wo sich die Umsetzung der Energie vollzieht, aber diese Berührungsstelle trennt zugleich zwei je irgendwie in sich geschlossene, irgendwie in sich zentrierende Wesenheiten. Wie aber verträgt sich dies mit der streng gefaßten Kontinuität der Weltelemente nach Raum und Zeit, nach Beschaffenheit und Bewegung? Unsere Praxis freilich, die mit begrenzten Kräften arbeitet und immer auf ein singuläres Ziel geht, zwingt uns die Kontinuität zu zerschneiden, Linien durch sie zu legen, die irgendein Stück ihrer jeweils als »ein Ding« umschränkt, e i n e m differenzierten Begriff untertan, um ein eigenes Zentrum gelagert. Aber damit vergewaltigen wir die Form des Weltprozesses, die unsere Theorie als ein absatzloses Gleiten annehmen muß, ein Strömen ohne Pausen und starre Gebilde, ein in jedem Sinn sprung-

loses, keiner besonderen Grenzüberwindung bedürftiges Gelangen von jedem Punkte zu jedem anderen. Daß wir in diesen heraklitischen Fluß ein Netz werfen und das von ihm ideell Umgrenzte in sich enger zusammengehören lassen, als es mit anderen zusammengehört, daß wir einem Materienstück oder einer Zeitausdehnung, einem Menschenschicksal oder einem Komplex von Qualitäten, einer Bewegung oder einem Eindruck eine Konsistenz in sich selbst verleihen, durch die er zu einer Einheit wird, jenseits seiner Zugehörigkeit zu der innerlich grenzenfremden Einheit des Kosmos — das ist ein menschlich subjektives Verfahren. Aber dank der Fähigkeit des Geistes, sich über sich selbst zu erheben, sich gleichsam von außen zu sehen, ist er in diesen von ihm selbst gezogenen Grenzen nicht schlechthin eingefangen, sondern kann jene kosmische Einheit, die sich unserer zerstückelnden, verhärtenden Anschauung versagt, dennoch als die eigentliche Wirklichkeit denken; und dies auch innerhalb von einzelnen Reihen, die als ganze zwar herausdifferenziert sind, innerhalb ihrer aber Stück an Stück zu setzen scheinen, bis die darüber gesetzte Ueberzeugung von ihrer Kontinuität ihre Parzellierung wieder aufhebt.

Als Gedankengebilde, »Ideen« im Platonischen Sinne, sind die Dinge in feste Umrisse isoliert, ein jedes wird bis zu dieser Grenze von seinem »Begriff« (einem nicht notwendig logisch formulierbaren) durchdrungen, der es dadurch als dieses bestimmte und eine zusammenhält. Die Doppelbedeutung von Einheit macht sich geltend: würde es nicht als Einheit in sich vorgestellt — wodurch es erst den Sinn eines D i n g e s erhält — so könnte es auch im numerischen Sinne keine Einheit sein; nur weil es ein D i n g ist, kann es e i n Ding sein. So haftet die Geschlossenheit eigentlich nur an dem ideellen Gebilde, an dem Begriff und der ihm entsprechenden Intuition, grade wie die geometrische Genauigkeit an einer entsprechenden, nicht aber an einer realisierten Figur haftet. Sobald wir aber diese innerlich fixierte Gestalt in die Wirklichkeit übertragen, und sie nun vom Standpunkt dieser Wirklichkeit aus betrachten, zeigen ihre Grenzen sich als nur ideell möglich und lösen sich in stetigen Uebergängen in das Diesseits und Jenseits, das Vorher und Nachher, das Mehr und Weniger auf. Damit entschwindet die Zentrierung des Dinges in sich selbst, es ist nicht mehr der Träger absolut charakterisierender Umrisse und Subjekt nur noch in dem unrealistischen Sinne, in dem wir seine Flüssigkeit in jene bloß gedachte Form bannen. Da nun Kausalität von der Herstellung eines Subjekts als Ursache und eines Subjekts

als Wirkung abhängig ist, so ist sie mit der subjektlosen Kontinuität des Weltgeschehens nicht zu vereinigen.

Damit erst scheint mir der Humesche Zweifel an der ursächlichen Verbindung auf seinen Sachgrund gebracht zu sein. Die unmittelbare Erfahrung zeige uns nur das zeitliche Nacheinander der Erscheinungen; wenn das Auftreten der einen an ihrer Zeitstelle es notwendig zu bedingen scheine, daß eine andere an der ihrigen auftrete, so sei dies ein nur psychologisch zu erklärender Zusatz zu jener allein realen nur zeitlichen Folge. Allerdings: sobald man das Geschehen ausschließlich auf seinen zeitlichen Verlauf hin ansieht, so folgt es der in sich schlechthin gleichmäßigen, ungegliederten Kontinuität der Zeit selbst; seine Inhalte können deshalb nicht als Ursachen und Wirkungen auftreten, weil diese an Subjekten als Sonderexistenzen haftet, und die Stetigkeit der Strömung es zu solchen nicht kommen läßt. Hume sah nicht ein, weshalb es uns als notwendig gelten solle, daß B auf A folgt, d. h. wieso es mit dem Sachgehalt von A begründet ist, daß sich B daran ansetze. Der eigentliche Grund davon ist, daß seine ausschließlich auf die Zeitfolge eingestellte Betrachtung es zu dem Subjekt A, als einem abgeschlossenen Sachgehalt, überhaupt nicht kommen läßt. Ist aber diese Abschließung und Eigenzentrierung einmal an A und B vorgenommen, so sucht man durch die Notwendigkeit, mit der B sich an A schließen soll, den ununterbrochen einheitlichen Zusammenhang des Geschehens wieder herzustellen. Da man aber die Kontinuitätsform, die diesen Zusammenhang trägt, zuvor gesprengt hat, so gelingt dies nicht, sondern der Riß zwischen der Notwendigkeit und der Wirklichkeit bleibt bestehen, den Hume gefühlt hat. Man mag das auch so ausdrücken, Kausalität fordert die sondernde Umgrenztheit ihrer Träger, weil sie eine Relation ist. Wenn es nichts Getrenntes gibt, ist sie sinnlos, denn dann gibt es nichts zu verbinden. Und entsprechend sinnlos ist es — die Metaphysik hat das oft betont — an das Ganze des Daseins, als Einheit betrachtet, die Kausalforderung zu stellen. Freilich hat man das in der Regel von außen her begründet: da das Ganze ja alles, was man als wirklich denken kann, einschließt, so habe es nichts außer sich, wovon es als Wirkung abhängen könnte. Es ist aber ebensogut von innen her zu ermessen: Die Einheit des Ganzen bedeutet eben die grenzenfreie Kontinuität des Geschehens. Denn sie ist nur funktionell zu denken. Daß sie als ruhende Substanz Einheit sei, mag als metaphysische Spekulation oder mystische Schauung gelten; sobald man sich aber in der Ebene des Empirischen mit seinen unzähligen Verschiedenheiten und Gegensätzen hält, kann

ich mir unter einer starren Einheit des Ganzen nichts Rechtes denken. Daß Goethe und eine Welle des indischen Ozeans, der Hermes des Praxiteles und die Flamme in meinem Ofen eine Seinseinheit ausmachen, bleibt mir ein bloßes Wort. Dagegen, daß die Strömung des Weltprozesses all diese Erscheinungen gestattet, daß seine in kontinuierlicher Zeugung bestehende Einheit nicht durch solche herausgehobenen Unterschiede zerbrochen wird, — scheint mir ein durchaus vollziehbarer Gedanke. Und dann wäre schon der Ausdruck unzutreffend, daß dieser Prozeß die Grenzen der Dinge aufhöbe, verschwimmen ließe. Denn dazu müßten diese Grenzen doch zuvor bestehen, was sie doch nur tun, wenn unsere sekundäre Betrachtungsweise sie der Einheit jener Strömung entrissen und in die begriffliche Festigkeit eines Umrisses gebannt hat. Fassen wir nun diese Einheit als Ganzheit, so kann man allerdings aus dem oben betonten Grunde nicht nach ihrer Ursache fragen. Da das Ganze keine hat und bei dieser Einstellung noch keine »Teile« bestehen, so ist auch innerhalb des Ganzen kein Platz für Kausalität, sondern erst in der Schicht der gesondert betrachteten Elemente.

Es scheint mir unbezweifelbar, (obgleich es nicht beweisbar ist), daß die Kontinuität des Weltgeschehens nirgends ein so deckendes Einzelbeispiel oder Symbol, einen so unmittelbaren Ausdruck findet, wie in dem, was ich vorhin als den seelischen Prozeß bezeichnete. Mag er durch Zustände von Bewußtlosigkeit unterbrochen werden — insoweit er besteht, ist das Lebensgefühl überhaupt, das ihn zunächst repräsentiert, ein absolut stetiges. Wenn an ihm Schwankungen der Intensität beobachtbar sind, so sind sie doch nie durch jene scharfen Grenzen getrennt mit deren Setzung die eine Periode und die andere sich in sich zentral zusammenschließt und so die eine als Ursache, die andere als deren Wirkung zu bezeichnen wäre. Hier liegt in der Tat jenes absatzlose Fließen vor und gestattet nicht die — gleichnisweise gesprochen — atomisierende Sonderung, die dann wieder *durch die Kausalität in nachträgliche Einheit gebunden wird.*

Zwischen Ursache und Wirkung kann kein zeitliches Intervall liegen, der Kausalprozeß kann nicht zeitlich sein. Wenn ich ein Glas zur Erde werfe, daß es zerbricht, so nenne ich meine Wurfbewegung die Ursache des Bruches. Allein in Wirklichkeit bewirkt sie nur, daß der Gegenstand mit einer gewissen Energie versehen wird, oder auch,

daß er sich in dem Augenblick, der meiner Handhabung mit ihm folgt, an einer anderen Raumstelle als in meiner Hand befindet. Sein Verhalten in dem nächsten Augenblick seines Weges zur Erde ist darum schon nicht mehr meine Wirkung, sondern die seines vorangegangenen Verhaltens, das aber zwischen diesem jetzigen und meiner Aktion liegt. Daß er auf die Erde aufschlägt, ist die Wirkung des dem unmittelbar vorangehenden Zustandes und meine Handbewegung ist dafür völlig gleichgültig geworden. Zwischen Ursache und Wirkung, wenn wir mit ihren Begriffen Ernst machen, kann kein zeitlich ausgedehntes Geschehen liegen, weil dann die Ursache sich nur auf den ersten Moment dieses Zwischengeschehens, die Wirkung nur auf seinen letzten beziehen würde. Da nun das Geschehen überhaupt kontinuierlich ist, also zwischen je zwei angebbaren Momenten immer noch eine Zeit liegt, so ist der Begriff von Ursache und Wirkung damit unvereinbar. Er gilt nur bei einem irrealen Auseinanderrücken beider; in der Umbildung in diese Schicht ist er legitim, innerhalb des unmittelbaren Geschehens nicht. — Es kann auch zwischen Ursache und Wirkung keine leere oder als leer anzusehende Zeit liegen, denn dann würde die Ursache ja an deren oberer Grenze aufhören und die Wirkung an ihrer unteren von neuem, aus dem Nichts, einsetzen. Ursache und Wirkung müssen also zeitlich zusammenfallen, sind nicht zu unterscheiden, d. h. existieren nicht als Ursache und Wirkung

Was wir Ursache nennen, ist eine Formung des absoluten Weltgeschehens, die als Durchgangsstation für die nächste, welche als deren Wirkung gilt, dasteht. Es gibt nur das stetig flutende Geschehen, das in jedem Augenblick ein Wirklichkeitsstadium hat, welches man als die Wirkung alles vorangehenden Geschehens ansehen kann; aber man kann nicht das unmittelbar vorangehende Stadium als eigentliche und zulängliche Ursache ansprechen.

Weil die absolute Kontinuität die Kausalität aufhebt und das seelische Leben absolute Kontinuität ist (vielleicht nur seiner Idee nach?), darum kann dieses Leben das Bewußtsein der Freiheit haben. Auch das Weltganze als Einheit ist kontinuierlich (sonst wären es mehrere Welten) und darum ist das Weltganze frei, aber nicht seine gegeneinander diskontinuierlichen Stücke.

1) Zu Freiheit: Das indiv. Gesetz, S. 130, 131, 146 und 147 nach dem Druck im Logos Bd. IV (1913) S. 117 ff.; nach dem Druck in: »Lebensanschauung, vier metaphysische Kapitel« (1918), S. 220 und 221.

»Die primäre Kausalität ist die Notwendigkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge der Wirklichkeitstücke.« Hessen, Ind. C.[1]). Wenn es also keine »Stücke« gibt, so gibt es auch keine Kausalität.

III.

Der Begriff der Freiheit ist bei den Kynikern und Kyrenaikern der gleiche. »Es ist nicht der Begriff eines bestimmten Anteils an einer durch den Staat verkörperten Herrschaftsgewalt, sondern der einer persönlichen Unabhängigkeit von jeder besonderen Staatsordnung.« Kaerst, Geschichte des Hellenismus I (zweite Auflage), Berlin 1917, Seite 88.

Dialektik der Freiheit: Freiheit geht sofort (oder schon als solche) in die Beherrschung anderer über. Sobald diese aber da ist, ist es mit der Freiheit vorbei, der Herrscher ist von seinen Dienern abhängig, der Herr der Sklave seiner Sklaven.

Die Freiheit des Menschen hat ihr Symptom darin, daß er den andern die Freiheit gibt. Ein Tyrann ist nicht frei. Es besteht ein tiefer Zusammenhang zwischen der eigenen Freiheit und der der anderen. Daß jeder nur soviel Freiheit haben soll, wie mit der Freiheit aller verträglich ist, wendet dies nur ins Normative und mehr Aeußerlich-Praktische.

Kann man frei sein auf Kosten anderer? Oder vielleicht grade *nur* auf Kosten anderer (Nietzsche)? Gibt es ein Freiheitsquantum, nach der jeweiligen sozialen und inneren Gesamtlage bestimmt, das nur gleichmäßiger oder ungleichmäßiger verteilt werden kann?

Freiheit als Bedürfnislosigkeit, Unabhängigsein von allen Wunschbarkeiten. Zuhöchst im buddhistischen Mönch. Daß er dabei nichts leistet, ist kein Einwand; denn das will er ja gerade; jedes Wirken, auch das herrscherliche, macht uns abhängig, mindestens doch davon, ob sein Erfolg eintritt oder nicht. Entscheidend aber ist, daß damit die Weltstellung des Menschen verschoben wird. Wir sind nun einmal Geschöpfe des Kosmos und in ihn verwebt, und daß wir seiner bedürfen, ist eine unerläßliche Form unseres Zu-ihm-Gehörens (womit durchaus kein Naturalismus oder Materialismus gemeint ist). Es

---

[1]) Individuelle Kausalität, Studien zum transzendentalen Empirismus von Dr. Sergius Hessen, Ergänzungsheft Nr. 15 der Kant-Studien, Berlin 1909, S. 79.

ist ein verquerer Stolz nichts bedürfen zu wollen, es ziemt sich, daß wir uns in diese zugewiesene Weltstellung schicken.

Freiheit des Willens ist noch nicht vollkommene Freiheit. Wo Wille ist, da muß noch etwas überwunden werden (sonst bedürfte es keines Willens), da herrscht noch nicht unser Sein in Reinheit und Absolutheit. Auch die überwundene Hemmung ist noch Hemmung; darum ist das Moralische nicht der Sitz der letzten Freiheit. Wenn Freiheit bedeutet, daß das Leben des Ich schlechthin nur von dem Ich selbst gelebt wird, von seiner Wurzel her, deren einheitliche Triebkraft keine Spaltung und Gegenstrebung kennt, so kann das in d i e s e m Sinn freie Leben überhaupt nicht durch den Willen hindurch kanalisiert werden, sondern spricht in Liebe und Haß (es ist das, was die eigentliche Gnade« in der empfangenen Liebe ausmacht, das von dem Willen des Liebenden ganz unabhängige), in den unüberwindbaren letzten Ueberzeugungen, in den unmittelbaren Instinkten.

Innere Freiheit heißt: Gebundenheit durch die S a c h e — nicht durch etwas, was außerhalb ihrer oder außerhalb der direkten Linie zwischen mir und ihr liegt. Vollkommene Objektivität ist vollkommene Freiheit. Andererseits aber ist Freiheit doch die äußere und innere Gestaltung der Dinge nach der Persönlichkeit des Gestaltenden. Ist sie der Beweis für die legitime Vieldeutigkeit des Objekts? Oder der Punkt, an dem Subjektivität und Objektivität ihren Gegensatz verlöschen?

Freiheit, definiert Mill, wäre das Bewußtsein, daß man hätte anders handeln können. Dies ist der reine Zirkel, denn das »Können« heißt ja gar nichts anderes als die Freiheit zu diesem Anderen zu besitzen.

Die Stoiker beschränken das Leben auf den Punkt, wo der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit hinfällig wird, weil an ihm kein Gegensatz von Seele und Welt mehr besteht. Der Vollendete lebt aus demselben göttlichen Sein heraus, das nichts außer sich hat, was seine Freiheit beschränken könnte.

Freiheit als W e s e n d e s G e i s t e s mag darin wurzeln, daß die I n h a l t e des seelischen Prozesses, das wirklich Bewußte,

keine kausale Energie besitzt, dem Geschehen, dem Prozesse überhaupt entgegen ist.

Es gibt immer etwas zu wenig Freiheit in der Welt, grade wie etwas zu wenig Nahrungsmittel. Was der eine hat, muß (von einer Schwelle an) dem anderen genommen werden. Wenn ich freie Bahn haben will, müssen andere mir Platz machen.

Hier liegt die Bedeutung der Freiheit:

Man kann nicht schlechthin »frei« sein, das gibt keinen Sinn, man muß frei von etwas sein. Und die Freiheit des Menschen bedeutet, daß er von jedem angebbaren einzelnen Naturgesetz frei ist, da dies sich immer nur auf Teile seines Gesamtseins bezieht, dieses Gesamtsein sich aber nicht in Teile restlos auseinanderlegen läßt, sondern als Einheit eine Form, Schicksal, Entwicklung hat, für die es kein Gesetz gibt. Daß das Individuum eine Einheit, eine nicht zusammensetzbare Totalität ist (bzw. *soweit* es das ist), macht es von jedem Naturgesetz unabhängig.

Der Mensch kann sich so verhalten oder er kann sich ganz anders verhalten — er bleibt ein Selbiger. Dies ist die Grundkategorie, die sich uns als Freiheit spiegelt, als »Möglichkeit«, sich so *oder* so zu verhalten. Während jedes andere Wesen durch Anderswerden ein anderes wird, bleibt der Mensch dabei derselbe, hat also die *Freiheit*, sich so oder so zu verhalten, ohne sich zu ent-ichen. Aber dies ist die objektive Freiheit des Andersseins, nicht die subjektive des Sich-anders-entscheidens. Schließlich aber Reflexionssache?

Daß der Mensch das wagende Wesen ist, hängt mit seiner Freiheit solidarisch zusammen. Wer determiniert ist, kann nichts wagen, auch wenn sein Benehmen äußerlich diesen Charakter zeigt. Von der anderen Seite her: erst im Wagnis offenbart sich die Freiheit. Wenn sie, in einfachstem Schema, die Wahl zwischen zwei Wegen bedeutet, so enthält der Augenblick der Entscheidung das Wagnis: ob der eingeschlagene Weg wirklich der wertvollere ist. Denn wäre das von vornherein *so* sicher, daß der andere überhaupt nicht in Frage kommt, wäre dessen Wert derartig nichtig, daß auf ihm keinesfalls etwas zu gewinnen wäre, wüßte man das Uebergewicht des einen im Entscheidungsaugenblick mit absoluter Gewißheit, so würde eine Freiheit der Wahl gar nicht in Funktion treten.

Die Forderung, daß wir frei sein s o l l e n , ist ein logischer Zirkel. Denn nur ein freies Wesen kann etwas sollen. Metaphysisch aber drückt er nur aus, daß Freiheit und Sollen hier eines und dasselbe sind.

Zusammenhang der Freiheit mit dem Prozeß-Inhaltproblem. Notwendigkeit kann nur im Prozeß liegen, also in dem ganzen nichtseelischen Geschehen, weil in ihm Prozeß und Inhalt nicht geschieden sind. Wo aber der Inhalt in Eigenbedeutung besteht, weil er mit dieser in einer andern Kategorie als in der der Wirklichkeit steht, ist er jenseits der Notwendigkeit. Denn notwendig kann nur ein Wirkliches ein, da sie eben Notwendigkeit des Wirklichwerdens ist. Indem ich den Vorstellungsinhalt als solchen vorstelle, hat er eine ideelle Festigkeit angenommen, die ihn dem Prozeß als einem kontinuierlich fließenden entzieht. (Zu erwägen, daß die strenge Kontinuität die Kausalität aufhebt.) Indem der Inhalt die Doppelstellung hat: sowohl als seelischer Prozeß wirklich zu sein, wie eine geschehensfreie Geltung (nicht Wahrheit!) zu besitzen, die auch in dem Prozeß enthalten ist und gespürt wird, erscheint hiermit ein nicht Notwendiges verwirklicht, d. h. eine Freiheit.

Die Freiheitsbehauptung bei Kant ruht darauf, daß er die Willensbestimmung durch den terminus ad quem ablehnt, daß ihm das Wollen als Begehren nicht nur als unethisch erscheint, sondern dies deshalb tut, weil es gar kein eigentliches oder »reines« Wollen ist; denn der Gegenstand, durch den es bestimmt wird, ist eben »Gegenstand« (vertreten durch das sinnliche Verhältnis zu ihm) und nicht das Wollen selbst. Sobald wir e t w a s wollen, sind wir nicht frei, nicht mehr ganz wir selbst. Aber dies ruht freilich auf jener Voraussetzung, daß das sinnliche Verhältnis zum Gegenstand dasselbe sei, wie der Gegenstand selbst; denn dieser bestimmt uns doch im genauen Sinne nicht, von ihm geht keine Attraktion aus, sondern von einem Reizgefühl, das schließlich doch auch in uns selbst entspringt. Um über diese Schwierigkeit hinwegzukommen, muß Kant dekretieren, daß nur »die Vernunft« unser eigentliches Ich ausmache, wodurch das Sinnliche in die Dimension des Gegenstandes, des Nicht-Ich geschoben und die Bestimmung durch das Sinnliche also zur Unfreiheit wird. Freilich könnte man die Vernunft auch als ein Nicht-Ich ansehen, indem sie der Vertreter eines schlechthin Ueberpersönlichen ist; womit auch das Bestimmtwerden durch sie Unfreiheit wäre. (Vgl. Philosophie des Geldes, 2. Aufl., 1907, S. 333 f.)

Das Leben ist in der immanenten Abfolge seiner Momente (vielleicht) notwendig verknüpft; die Inhalte sind, als Welten, jeweils in sich logisch und sachlich verknüpft. Aber voneinander sind diese Verknüpftheiten unabhängig, in Hinsicht auf die andere ist jede frei.

Nun würde die Schwierigkeit, das Wirkliche mit dem Wert zu verbinden, vielleicht nicht bestehen, wenn überhaupt nur *eine* Wertart zu verwirklichen wäre. Wäre das wirkliche Dasein, soweit wir aktiv an ihm beteiligt sind, nur dem *Guten* zugängig, so könnte es eben tale quale unter der Kategorie des positiven Wertes betrachtet oder in sie transponiert werden, und es würde keiner Freiheit bedürfen; ebenso wenn es nur unter die negative Wertform rücken, wenn es wertmäßig nur böse sein könnte. Weder Engel noch Teufel bedürfen der Freiheit. Aber daß die menschliche Wirklichkeit sowohl gut wie böse sein kann, das scheint ihre Geschlossenheit in noch ganz anderer Weise zu zerreißen, das fordert noch ein Prinzip außer der Wirklichkeit und dem Wert.

Dieses bewegliche, vermittelnde Glied ist *verantwortlich* für Wert und sein Gegenteil.

In ihrer logischen Struktur sind Freiheit und Notwendigkeit nur negativ zu charakterisieren: Freiheit dadurch, daß etwas *Anderes* als das Wirkliche möglich ist, Notwendigkeit dadurch, daß ein Anderes *nicht* möglich ist. Wenn beide positiv sein sollen, müssen sie *Gefühle* sein, mit denen wir das Wirkliche durchdringen. Alle Notwendigkeit logischen Sinnes ist ja nur eine relative; die absolute ist nicht nachweisbar. Dennoch *fühlen* wir sie und aller Nachweis könnte bestenfalls auf die Entstehung dieses Gefühles führen. Daher kommt es, daß logisch zwingende Beweise uns dennoch oft nicht überzeugen.

Nur als *Erlebnisse* haben Freiheit und Notwendigkeit einen positiven Sinn. Beide weisen auf Vergangenheit und Zukunft hin, sind Gegensätze sowohl zur Gegenwart, die die Form aller Wirklichkeit ist, wie zur Zeitlosigkeit, die auch nur ein *ideell* Wirkliches bezeichnet.

Die Griechen waren das Volk der Gegenwart und der Zeitlosigkeit, darum wußten sie nichts von Freiheit und Notwendigkeit. Die μοῖρα, die εἱμαρμένη und die Zyklik des Weltprozesses waren Tatsachen, durch die andere Tatsachen bestimmt wurden, höchstens Grenzbegriffe, mit denen sie sich der Schranken der Gegenwartswelt dunkel bewußt wurden.

Ist »Notwendigkeit« eigentlich noch etwas anderes als Nicht-anders-Seinkönnen, Nicht-anders-Gedachtwerdenkönnen? Kommen wir über diese dürftige Negativität ihres Sinnes hinaus? Gibt es Notwendiges als Positives? Oder ist nur das Sein positiv und Notwendigkeit entstünde, indem wir uns das Sein (das eben nicht notwendig ist) auch als anderes denken können und nun die Verneinung eben dieses letzteren Notwendigkeit heißt?

Dann wäre Notwendigkeit durch die Freiheit des Geistes bedingt

Der prinzipielle Fehler ist, daß man Freiheit als einen — mindestens als Problem — einfachen oder eindeutigen Begriff voraussetzt. Daher die unsinnig verschiedenen, scheinbar äquivalenten Lösungen. Die Kantische Antinomie ist doch schon ein Hinweis auf die Mehrheit seiner Bedeutungen, und zwar schon seines metaphysisch-ethischen Sinnes für sich. Er ist ein Sammelname wie Kunst, und es ist sehr zweifelhaft, ob man ein sachlich Gemeinsames, das diese Namengleichheit begründete, auffinden kann. Vielleicht nicht einmal sehr wichtig.

Doppelte Bedeutung der Freiheit: Freiheit von etwas, und Freiheit, weil nichts da ist, wodurch man gebunden ist und, infolgedessen, wovon man frei sein könnte. Beide sind etwas völlig Verschiedenes. Die Totalität des Seins ist frei im zweiten Sinne, und entsprechend alles, was ihr, wenn auch abgeschwächt, analog ist; die individuelle Seele, das Kunstwerk. Aber zugleich kommt auch der andere Sinn von Freiheit fortwährend für die Seele in Betracht, und die Verwechslung und das Durcheinandergehen beider ist der Grund von Konfusion und Ratlosigkeit.

Die Erörterung des Freiheitsproblems kann nur die zwei Erörterungen umfassen: wovon man frei ist und wozu man frei ist. Ohne diese Relationen ist Freiheit etwas so Nichtiges, wie wenn man den Ort eines Punktes suchen wollte, für den es kein Koordinatensystem gibt.

Da es unendlich viele Dinge gibt, von denen man frei sein kann, so gibt es auch unendlich viele Freiheiten. Die Freiheit von etwas generell anderem ist auch eine generell andere Freiheit.

Vielleicht ist dies die generell notwendige Erkenntnis: daß es gar nicht Freiheit überhaupt gibt, sondern eine Freiheit zu etwas und von etwas Bestimmtem.

Die Beziehung zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft.

Von

Georg Mehlis (Freiburg i. B.).

Einführung.

Die Beziehung zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft ist das Grundthema aller Sozialphilosophie, die sich die Aufgabe stellen muß, ihr gegenseitiges Verhältnis zu deuten, und vor allem zu der Frage Stellung zu nehmen hat, ob der Einzelmensch für die Gemeinschaft oder die Gemeinschaft für den Einzelmenschen da ist. Dabei tritt sogleich die Frage hervor, welchen Existenzwert der Einzelne gegenüber der Gemeinschaft besitzt, und es ist die Auffassung vertreten worden, daß die Gesellschaft das Wirkliche und der Einzelmensch das Unwirkliche sei. So lehrt der Vorkämpfer der positiven Gesellschaftsordnung, daß das Individuum eine Abstraktion sei und nur die Gesellschaft existiere. Und auch Friedrich Nietzsche lehrte: »der Einzelne, das Individuum ist ein Irrtum, es ist nichts für sich, kein Atom«. Es ist sehr bemerkenswert, daß zwei Denker von so verschiedener geistiger Physiognomie wie Auguste Comte und Friedrich Nietzsche sich in der Deutung der Einzelexistenz des Individuums so eng berühren.

Mag auch der Relativismus eine gewisse Verwandtschaft zwischen der Logik Comtes und Nietzsches begründen, so sind die Ziel- und Wertsetzungen dieser beiden Denker doch von Grund aus verschieden. Bei Comte die Bewertung des Altruismus, der Sympathie und der Liebe, des Aufgehens und Eingehens in die Gemeinschaft. Bei Nietzsche die Betonung der großen Individualität, der ausgeprägten Persönlichkeit, der Härte und Schroffheit, der gefahrvollen Einsamkeit, das Pathos der Distanz. Bei Comte die Auffassung, daß die Persönlichkeit ein Organ der Gemeinschaft sei und nichts mehr, daß das Einzelleben der Gemeinschaft unbedingt zu dienen

habe. Bei Nietzsche die Auffassung, daß die Gemeinschaft für die hohen Einzelmenschen da ist und daß sich die Schönheit und Größe einer Kultur niemals bemessen läßt nach ihrem Durchschnittsniveau, sondern nach der selbstgenugsamen Leistung des Einzelnen, so daß etwa das Zeitalter der Renaissance schon durch das Dasein eines Michelangelo und Lionardo gesegnet und geweiht ist. Bei Comte die Idee der Aufrichtung einer moralischen Autorität, entsprechend dem Papsttum des Mittelalters, bei Nietzsche die Bejahung des freien Geistes. Bei Comte die Lehre, daß in der noch herrschenden und auf Dauer zu begründenden positiven Gesellschaftsordnung die Frauen und das Proletariat eine herrschende Stellung einnehmen müßten, weil in ihnen die altruistischen Instinkte besonders entfaltet sind. Bei Nietzsche sowohl die Ablehnung einer femininen Kultur als auch einer Kultur der Massen, der Majoritäten, der Viel-zu-vielen. Ist es doch seine innerste Ueberzeugung, daß die Entwicklung der Kultur unter dem bestimmenden Einfluß des Christentums, das den Schutz der Schwachen, die absolute Demut und Gleichwertigkeit der Menschen vor Gott betont, eine Wendung genommen hat, die das Große, Starke und Kühne bindet und herabsetzt zugunsten einer verhältnismäßig minderwertigen Majorität, so daß die Gefahr eines kläglichen Durchschnitts- und Bildungsphilisteriums die Menschheit bedroht und die Kultur alle Tiefe und Schönheit verliert.

So verschieden sind diese beiden Denker und doch scheinbar vollkommen gleichgesinnt in der Vorstellung, daß der Einzelmensch nur als Glied der Gemeinschaft Leben und Existenz besitzt. Dennoch besteht auch in dieser scheinbaren Gemeinsamkeit ein wesentlicher Gegensatz.

Für Comte ist die Gemeinschaft ein Organismus und das Individuum eine Zelle in diesem Organismus, der dem Einzelnen Blut und Lebenskraft mitteilt. Auch die ausgeprägte Persönlichkeit ist zum Glied und Werkzeug dieses Gesamtorganismus herabgesetzt. Wenn wir genau zusehen, ist das Individuum nichts anders als ein Treffpunkt für eine Fülle verschiedenartiger Einwirkungen. Es ist Produkt der sozialen Wechselwirkungen und vermag nichts aus sich heraus und für sich allein. Es ist Produkt der Gemeinschaft und Produkt seiner Zeit. Wenn aber dies der Fall ist, so kann es auch niemals die Zeit überschauen und Prophet und Verkünder seines Zeitalters sein. Wenn das Individuum nichts anderes als ein Produkt der Gesetze des sozialen Organismus ist, so verliert die große Tat des sozialen Reformators und die Empörung und Auf-

lehnung gegenüber dem, das bisher gegolten, alle persönliche Bedeutung. Dann bleibt nichts übrig als eine absolute Resignation, so wie sie von Spengler in seinem »Untergang des Abendlandes« vertreten wird. Die Schönheit der Kultur ist unwiederbringlich dahin. Das Greisenalter der Zivilisation ist gekommen. Nun soll der Lyriker Techniker werden, der Maler zur Marine gehen und der Philosoph Politiker werden. Unter solchen Voraussetzungen verliert der Gedanke der Höherführung der Menschheit jeden Sinn.

Der Fehler Auguste Comtes und seiner Gesinnungsgenossen besteht nun augenscheinlich darin, daß sie die Gemeinschaft in der Fülle ihrer Wechselwirkungen zu einer metaphysischen Realität gemacht haben, die dem Einzelmenschen keinen Spielraum läßt, sondern ihn entwurzelt und entwirklicht. Die Idee des Eigenen, Selbständigen und Eigentümlichen geht dabei immer mehr verloren. Nachdem das heilige religiöse Gemeinschaftsleben des corpus mysticum zerstört und vernichtet war, sollte der soziale Organismus ohne jede Beziehung auf das Uebersinnliche eine Weihe erhalten und das Individuum dazu erzogen werden, alle seine Kräfte bis zur vollkommenen Aufgabe und Hingabe in den Dienst des sozialen Organismus zu stellen.

Auguste Comte hat diesen plumpen sozialen Organismus mit Ausdehnung auf das Reich der Toten zum Gegenstand eines religiösen Kultus erhoben und sich als Hoherpriester der Menschheit gefühlt.

Friedrich Nietzsche hat diesen metaphysischen Organismus, das »Große Wesen«, zertrümmert und seine wahre Gestalt gezeigt[1]. Wenn wir genau zusehen, umfaßt er das Reich der Ueberflüssigen, der Viel-zu-vielen, der Durchschnittsmenschen, mit deren Vermehrung der Kultur nicht sonderlich gedient ist, sondern die vielmehr ein Schwergewicht und eine arge Belastung für jede aufsteigende Kulturentwicklung bedeuten. Setzen wir einen allgemeinen, hier noch nicht näher bestimmten Begriff des Lebens voraus, so ist es ein metaphysischer Irrtum, anzunehmen, daß die Form und der Charakter des Einzelmenschen und besonders auch die Bedeutung der ausgeprägten Persönlichkeit die Resultante seiner Beziehungen zu allen möglichen Einzelindividuen sei, daß in diesem Teil- oder Gliedverhältnis seine Wesensform sich erschöpfe. An dieser Auffassung ist die einseitige Ueberspannung der Vererbungs- und Ein-

[1]) Der Begriff der Menschheit ist bei Comte nicht eindeutig. Manchmal scheint er die Totalität des menschlichen Wesens, manchmal die auserlesenen Geister zu meinen. Immer aber ist er biologisch gefärbt.

flußtheorie schuld, die den einzelnen immer wieder als Produkt der Verhältnisse ansehen möchte. Denn da die Gemeinschaft, als Wechselwirkung zwischen den sozialen Einheiten, ohne Frage nicht im Einzelmenschen vorhanden sein kann, so muß die ausgeprägte Persönlichkeit als Gemeinschaftsprodukt angesehen werden, und ihre führende, schöpferische und gestaltende Funktion bleibt unerklärlich.

Eine hochbedeutsame sozialphilosophische Erkenntnis Friedrich Nietzsches scheint mir darin zu liegen, daß von ihm die ausgeprägte Persönlichkeit keineswegs als das Produkt der sozialen Gemeinschaft betrachtet wird. Ein Volk als Kulturgemeinschaft ist nicht die Summe der Individuen, die zu diesem Volke sich rechnen oder zu diesem Volke gerechnet werden, sondern an der Kultureinheit, die ein Volk bildet, haben die einzelnen in sehr verschiedener Weise Anteil. Die geistige Physiognomie eines Volkes ist in der Regel durch die Wenigen bestimmt. Und jenes allgemeine Leben, das zu der Idee der Menschheit und zum allgemein Menschlichen sich aufgipfelt, ist nicht an die einzelnen Menschen in irgendeiner Weise organisch verteilt, sondern die große Linie, der große Lebensrhythmus, der zur Idee der Menschheit führt, kann auch durch den Einzelmenschen hindurchführen und in der ausgeprägten, schöpferischen und führenden Persönlichkeit vollendete Gestalt gewinnen, so daß in dem Einzelnen die Idee der Menschheit verwirklicht ist. In diesem Sinne hat etwa Georg Simmel zu zeigen unternommen, daß Goethes Leben der Ausdruck und die Entfaltung eines vollendeten Lebens gewesen sei.

Erst nach der Zertrümmerung des metaphysischen Gesellschaftsbegriffes, der ganz im Zeichen der biologischen Vorstellungen steht, können wir in unbefangener Weise die Beziehung prüfen, die den Einzelmensch mit der Gemeinschaft verbindet. Wenn wir aber den Versuch machen, die Frage zu lösen, wie die ausgeprägte Persönlichkeit der sozialen Bewegung nutzbar gemacht werden kann, so müssen wir zuerst einmal die allgemeinsten Voraussetzungen jeder sozialphilosophischen Theorie kurz erwähnen — und dazu gehört der Gegensatz von Wert und Leben

1. Wert und Leben.

Wenn wir von Gemeinschaft und Einzelmensch sprechen, so denken wir an eine lebendige Welt und bekennen uns zu irgendeinem Begriff des Lebens. Dies Leben in seiner Fülle, Mannigfaltigkeit und

individuellen Prägung ist der begrifflichen Erkenntnis nie ganz zugängig. Deswegen bezeichnen wir es als irrational. Diese Irrationalität braucht aber nicht zu bedeuten, daß das Leben sinnlos und zwecklos ist, wie es Schopenhauer vermeinte, sondern nur, daß es in seinen letzten Tiefen rätselhaft und unfaßbar ist. Wir kennen nicht sein Woher und Wohin. Alles was wir erkennen und verstehen sind Formen und Gestalten dieses irrationalen Lebens. Von ihm müssen wir alle biologischen Vorstellungen wie Organismus und Zelle, den darwinistischen Entwicklungsbegriff und den Kampf ums Dasein fernhalten, denn in ihnen handelt es sich um eine nach bestimmten wissenschaftlichen Zielen orientierte begriffliche Auffassung des Lebens. Die Gewißheit dieses allgemeinen Lebens liegt in dem Lebensgefühle, das wir unmittelbarer besitzen, das uns manchmal in starker und manchmal in abgeschwächter Form erfüllt, je nachdem die Woge des Lebens in uns steigt oder fällt. Dieses Lebensgefühl, so möchten wir auf Grund der verschiedenen Kulturformen vermuten, ist bei den verschiedenen Völkern und zu den verschiedenen Zeiten ein verschiedenes gewesen, so daß wir etwa von einem antiken Lebensgefühl oder von dem Lebensgefühl der Romantik sprechen können. Dennoch vermögen wir das Leben nicht als ein in Teile aufgeteiltes aufzufassen, das hier und da auf unserem Erdplaneten aufflackert und erlischt, denn die Vorstellung dieses Aufgeteiltseins geht schon auf Kosten des rechnerischen Verstandes, sondern es ist dasselbe ungeteilte Leben, das in allen Völkern und zu allen Zeiten in der Geschichte wirksam ist.

Zur Natur des Lebens gehört es, daß es sich entfaltet. Die Erkenntnistheorie vermag zur Darlegung ihrer Probleme mit dem Begriff einer scheinbar ruhenden Mannigfaltigkeit oder eines reinen Inhaltes auszukommen. Alle geschichtsphilosophische und sozialphilosophische Besinnung bedarf als Voraussetzung eines Lebens, das sich entfaltet, das sich steigert zu einer gewissen Höhe und dann zurückgeht, das manchmal so stark und manchmal so schwach erscheint, das auf- und niedergeht, das Ruhe kennt und leidenschaftliche Bewegung, Dunkles und Lichtes, Starrheit und ewige Wandlung. Was uns im Bewußtsein und besonders in der Erkenntnis manchmal so widerspruchsvoll anspricht: in der Unbegreiflichkeit des Lebens ist es versöhnt.

Dies eine kontinuierliche Leben, das sich ewig wandelt und immer wieder neue Formen aus seinen Tiefen erzeugt, ist von Bergson als schöpferische Entwicklung gedeutet worden. Auch hier handelt es sich um eine einseitige Interpretation. Das Leben wird in

Analogie zum künstlerischen Schaffen verstanden. Das ist eine sehr schöne und tiefsinnige Auffassung des Lebens. Aber da ist das Leben nur nach seinen vereinzelten Höhepunkten gedeutet. Nur wenn die Linie des Lebens unmittelbar zum Helden und Genie, zum Künstler, Propheten und Heiligen führt, dann ist die Fülle des Schöpferischen vorhanden.

Ferner müssen wir dem Leben zuerkennen, daß ihm ein gewisser Rhythmus eignet, eine Regelmäßigkeit in seiner Entfaltung und Weiterbildung, die dazu führt, daß bestimmte Formen der Kultur entstehen und immer wieder aufgehoben und vernichtet und zerstört werden. Diese Regelmäßigkeit hat dazu verleitet, Gesetze des historischen und sozialen Lebens anzunehmen. Aber alle Versuche, Gesetze der Geschichte und der Gemeinschaft festzustellen, müssen als naturwissenschaftliche Einstellung gegenüber dem Sozialen aufgefaßt werden. Dem Leben selber ist der Begriff des naturwissenschaftlichen Gesetzes, das die Möglichkeit der Voraussicht mit dem Geschehen verbinden will, vollkommen fremd. Und die naturwissenschaftliche Begriffsbildung ist außerstande, dem sozialen Problem zu genügen, zumal es hier nicht nur auf begriffliche Erfahrung, sondern auch auf die ganz andere geistige Form des Verstehens ankommt.

Dieses irrationale Leben, das in immer neuen Formen und Gestalten sich entfaltet, das immer wieder Neues hervorbringt und Altes zerstört, das bald stark und bald schwächlich sich regt, bald zu weithin sichtbaren Höhen und bald zu grundlosen Tiefen führt: dieses Leben ist an sich noch nicht wertvoll bzw. braucht es nicht als wertvoll anerkannt zu werden.

Wir könnten versuchen, den Gedanken der Höhe, Steigerung, Kraft und Macht, die wir mit dem Leben in seinen bedeutsamsten Formen verbinden, zu der Idee eines allgemeingültigen Wertes zu erhöhen, wir könnten von dem Vollendungscharakter des Lebens sprechen, wie es sich in den großen Individuen offenbart. Aber diese Auffassung muß zu Mißverständnissen führen. Höhe und Steigerung kann, vom reinen Leben aus gesehen, nicht viel mehr bedeuten als Reichtum und Fülle des Geschehens, und die starken und mächtigen Individuen brauchen noch keine Wertindividualitäten zu sein. Denn es könnte sehr wohl sein, daß eine Individualität, die reich ist an geistigen und körperlichen Gaben, weder sich noch ihren Nebenmenschen etwas zu geben vermag oder für objektive Kultur etwas leistet. Ich glaube, daß man höchstens auf Grund einer ästhetischen Einstellung dem reichbegabten Menschen, der gänzlich un-

produktiv ist, Anerkennung zu zollen vermag. Im allgemeinen aber wird man den Wert eines Menschen mit dem Charakter seiner Leistungen verbinden.

Und so tut man gut, zwischen dem bloßen Leben, das noch nicht werthaft zu sein braucht, und dem Wert zu unterscheiden, der im Leben sich verwirklicht. Da haben nun Werte wie Lust oder Unlust, angenehm oder unangenehm, nützlich und unbrauchbar keinen »objektiven« Charakter, sondern die Idee des objektiv Wertvollen verbindet sich mit Persönlichkeit, Werk und Leistung. Lust und Unlust sind Gefühlszustände der bloßen Individualität, der Persönlichkeit kommt es auf die Sache an. Sie vermag sich in Werten zu objektivieren, aufzugehen und zu vergessen. Zu den objektiven Werten oder Beitragswerten, welche die eine Gruppe der Kulturwerte bilden, gehören Wissenschaft, Staat, Moral, Recht, Politik, Wirtschaft. Hegel hat sie als die Werte des objektiven Geistes bezeichnet, die ihre Vollendung im sittlichen Bewußtsein finden. Die andere Gruppe bezeichnen wir als die absoluten Werte oder als die Vollendungswerte: Das sind diese drei: Religion, Kunst und Philosophie, die nach Hegel in die Sphäre des absoluten Geistes gehören. Für die absoluten Werte der Kunst und der Metaphysik setzt sich der junge Nietzsche ein und glaubt, daß durch sie eine Erneuerung und Vertiefung der Kultur möglich sei. Später will er das Reformwerk vollziehen durch den Beitragswert der Wissenschaft und die Idee des freien Geistes. Auguste Comte hat bei seiner Begründung der positiven Gesellschaftsordnung mit ihrem engen sozialen Eingestelltsein in der Hauptsache nur die Beitragswerte im Auge. Thomas Mann setzt sich in seinen »Betrachtungen eines Unpolitischen« für die absoluten Werte gegen die objektiven Werte ein. Spengler verkündet in seinem vielgelesenen Werk »Untergang des Abendlandes«, daß die absoluten Werte, auf denen sich die Idee einer schöpferischen Kultur aufbaut, im Leben Westeuropas ihre Bedeutung eingebüßt haben. Wie die Kulturerscheinung der Religion im Absterben begriffen ist, so auch die Metaphysik und die Kunst. Das Greisenalter Europas steht im Zeichen der objektiven Werte, deren Verwirklichung nicht mehr Kultur, sondern Zivilisation genannt werden muß. Dieser Uebergang von der Kultur zur Zivilisation ist unvermeidlich. Es ist das Schicksal Westeuropas, daß sich die geniale Persönlichkeit nicht mehr entfalten kann, falls in dieser erschöpften und unproduktiven Gegenwart auch noch mit der Idee der Genialität zu rechnen wäre.

Alle diese Beitragswerte sind bestimmt durch die Idee eines Endzwecks. Die Wissenschaft, die den Inhalt der Wirklichkeit erklären will, ist unendlich. Sie strebt einem Ziele zu, das im Unendlichen liegt. Die Vollendung der menschlichen Gesellschaft in der Idee eines Vernunftstaates ist gleichfalls auf das Unendliche angewiesen. Es handelt sich hier um eine regulative Idee, die der Menschheit aufgegeben ist und im Prozeß der historischen Entwicklung ihrem Ziele entgegenführt, aber niemals ganz erreicht wird. Und dasselbe gilt für die Sittlichkeit: die freie, autonome Persönlichkeit und der ethische Staat können als Endzweck der menschlichen Entwicklung aufgefaßt werden. Bisher waren sie noch nicht vollendet.

Mit der Idee des Endzweckes verbindet sich die Idee des Fortschritts der Menschheit in dem Sinne, daß die Menschheit wohl im einzelnen, in der Gestalt bestimmter Völker und bestimmter Kulturen zurückgehen kann, als Ganzes aber vorwärts schreitet. Fortschritt bedeutet weit mehr als der historische Entwicklungsbegriff, der nur einen Zuwachs an wertvollem Leben meint. Fortschritt ist nicht nur Wertzuwachs oder Kulturerweiterung, sondern auch Wertsteigerung und Kulturerhöhung. Nur für die Beitragswerte hat die Idee des Fortschritts, dieser Lieblingsgedanke der Aufklärung, einen Sinn.

Die Beitragswerte sind immer das Werk der Gemeinschaft, gerade deswegen kann man sie auch als soziale Werte bezeichnen. Die Wissenschaft ist das Werk der Generationen, und in Wirtschaft und Recht, in Gemeinschaft, Staat und sittlichem Leben sind Millionen von Kräften an der Arbeit, ihre Gebiete und Reiche aufzubauen. Dieser soziale Charakter der Beitragswerte zeigt sich auch darin, daß sie in den unmittelbaren Dienst der Gemeinschaft gestellt werden und daß ihre ganze Tendenz auf Ausbreitung der gefundenen Ergebnisse gerichtet ist. Sie suchen sich in allen sozialen Verhältnissen sichtbar und geltend zu machen, so besonders das Recht, die Wirtschaft, die Technik, der Staat und die Kirche.

Ganz entgegegesetzt ist der Charakter der absoluten Werte, der Kunst, der Religion und der Metaphysik, die mit der Idee des Endzwecks und des Fortschritts nichts zu tun haben. Diesen Kulturwerten ist vielmehr eine absolute Vollendung in der Zeit gegeben. Sie bilden das Zeitlose und Ewige in die Endlichkeit der Zeit. Das Kunstwerk eines Michelangelo ist ebenso vollendet wie die Philosophie Platons oder die Religion Christi, wie sie ursprünglich gemeint war. Wir haben die Ueberzeugung, daß hier durch die schöpferische Kraft

des Genies eine unmittelbare Berührung des Sinnlichen mit dem Uebersinnlichen stattfindet, daß die Ueberwindung des Endlichen und Begrenzten durch den göttlichen und ewigen Wert und die wundervolle Selbstüberwindung des göttlichen Menschen zur Wahrheit und Wirklichkeit geworden ist.

So hat es keinen Sinn, mit den absoluten Werten die Idee des Fortschritts zu verbinden, denn ein großes philosophisches System, ein Kunstwerk oder eine Religionsschöpfung kann in ihrem wesentlichen, eigentümlichen und unvergleichlichen Gehalt nicht weitergebildet und weitergeführt werden. Weiterbildung ist hier immer gleichbedeutend mit Zerstörung. Und so können wir auch nicht behaupten, daß die Philosophie, die Kunst und Religion immer weiter fortschreite. Gewiß sind diese Kulturwerte aus bescheidenen Anfängen hervorgegangen und haben ursprünglich einen Aufstieg genommen. Wenn sie aber einmal da sind, so sind sie auch gleich voll und ganz da und krönen das Werk der Kultur. Wir können nicht sagen, daß die Philosophie des deutschen Idealismus größer und wertvoller sei als die Philosophie Platons. Die Philosophie Kants ist als Typus ebenso vollendet wie die platonische Ideenlehre. Die Kunst der Renaissance hat die Kunst des pericleischen Zeitalters nicht übertroffen, und wir können kaum glauben, daß einmal eine Menschheitsreligion kommen wird, die noch größer und gewaltiger ist als das Christentum in seiner Reinheit, unentstellt durch kirchliche Dogmatik. Was der göttliche Mensch schafft, das ist auch in sich vollendet.

Und schließlich sind die absoluten Werte auch niemals das Werk der Gemeinschaft, sondern immer das Werk der einzelnen ausgeprägten Persönlichkeit. Nicht nur die Kunst, sondern auch die Metaphysik und Religion sind Aufgabe und Bestimmungsgrund des Genies. Die absoluten Werte sind in doppeltem Sinne asozial. Sie sind asozial, sofern sie nicht das Werk einer Mehrzahl sind, sondern das Werk der einzelnen überragenden Persönlichkeit, und sie sind asozial, sofern sie nicht sowohl auf das menschliche Leben und seine Gestaltung, sondern ihrem letzten Sinne nach auf ein Uebermenschliches und Uebersinnliches gerichtet sind. Die großen Werke der Religion, Kunst und Metaphysik sind der Menschheit zugeordnet und nehmen ihren Ursprung in der einsamen Schöpfung des Genies.

Auch diese Werte können für das Verhältnis der Menschen zueinander eine entscheidende Bedeutung gewinnen, ja vielleicht eine größere als die eigentlich sozialen Kulturformen, deren Sinn

sich mehr oder weniger in der Beziehung zur Gemeinschaft erfüllt. Zunächst einmal schließen sie einen Kreis verwandter Menschen zusammen, und sie bilden somit auserlesene Gemeinschaftsformen, die auf den Gebieten der Religion, Kunst und Philosophie verwandte Namen tragen. Der schöpferische Geist bedarf eines Kreises von Menschen, die ihn lieben und verstehn, die er einweiht in das Große und Wunderbare, das er erschaut, und die zum Verkünder des Geschauten werden sollen. Sie sind die Medien, durch die er sich der Welt mitteilt. Das religiöse Genie hat ein einzigartiges Verhältnis zu den religiösen Geheimnissen. Es bildet um sich einen Kreis von Jüngern, die seine Lehre verkünden sollen. Es verweilt mit ihnen in inniger Liebesgemeinschaft, und später sendet er sie hinaus in alle Welt. Der große Denker gelangt zu einer neuen Deutung und Auffassung der Welt. Er erkennt die wahre Ordnung der Dinge, das Reich der Ideen. Und so vermag auch die große philosophische Entdeckung, die neue Wahrheit einen Kreis auserlesener Menschen im Verhältnis der Jüngerschaft oder der Schülerschaft zusammenzuschließen. Und da gedenken wir besonders an den sokratischen Kreis. Und schließlich erwächst dies schöne Verhältnis auch auf dem Gebiete der Kunst. Der große Künstler lehrt seine Jünger die Welt mit neuen Augen zu sehen, und so bildet sich die künstlerische Kreisgemeinschaft, wie sie Hugo von Hoffmannstal im Tod des Tizian zur Darstellung gebracht hat. In allen Fällen aber erweckt der Tod des Meisters ein unsterbliches Bedauern und das Gefühl eines unersetzlichen Verlustes. Denn mit dem Tode des Meisters ist die lebendige schöpferische Quelle versiegt, die vom Wunder wußte, von höchster Erkenntnis und höchster Schönheit. Auch knüpft sich hieran engstens die Beziehung zwischen dem Verkündeten und dem Verkünder, so daß es zweifelhaft erscheinen könnte, ob der Meister von seinen Jüngern mehr geliebt werde oder seine Lehre.

Durch das Medium des engen Kreises der Verstehenden hindurch vermag dann die neue Lehre, die neue Erkenntnis, die neue Kunst Wirksamkeit auf die Menschheit zu gewinnen. Und so baute das Christentum seine Kirche auf, die platonische Ideenlehre sucht im Staat Verwirklichung zu finden, und der Kunst wird die Aufgabe gestellt, das Gemeinschaftsleben zu vertiefen und umzubilden, wie es die Romantik und der junge Nietzsche erstrebt haben. Und doch wird der absolute Wert in der Wirklichkeit des sozialen Lebens sich niemals ganz erfüllen. So ist etwa in der christlichen Religion die sichtbare Kirche nur ein Symbol für die unsichtbare Kirche, für eine überwirkliche Gemeinschaft.

Diese Unterscheidung zwischen objektiven und absoluten, zwischen sozialen und asozialen Werten waren notwendig, um eine allgemeine philosophische Grundlegung für diejenigen Probleme zu gewinnen, die uns als Zielsetzung und Lösung sozialer Aufgaben nunmehr im einzelnen zu beschäftigen haben. Es handelt sich zunächst um den Typus des Führers, der als eigentümliche Kulturerscheinung deutlich gemacht werden muß. Dann weiter um die Frage, wie dieser Typus sich bildet. Wenn wir aber die Gestalt des Führers in ihrer Eigentümlichkeit verstanden haben, so erhebt sich das Problem, wie der Führer auf Gemeinschaft und Entwicklung der Menschen einwirken kann, und schließlich soll uns das Problem eines Ausgleichs zwischen der ausgeprägten Individualität und die Idee der immer stärkeren Vergemeinschaftung und Sozialisierung von Individuen beschäftigen. So sind also im Prinzip zwei Lösungen möglich; nämlich entweder diese: daß der Ausgleich eine unvollziehbare Aufgabe darstellt und wir bei einer Antinomie des Lebens stehenbleiben müssen, oder daß in der denkbar höchsten Stufe des sozialen Lebens und der sozialen Entwicklung ein solcher Ausgleich tatsächlich auch möglich ist.

2. Der Typus des Führers.

Um den Typus des Führers zu verstehen, gehen wir von der Idee der Gemeinschaft aus, die niemals ganz, sondern immer nur teilweise verwirklicht ist. Die Gemeinschaft, die weit mehr als ein bloßes Aggregat oder eine Summe von Individuen bedeutet, entfaltet sich in mannigfaltigen Formen einer psychophysischen Wechselwirkung. Zu diesen Formen gehören Aktion und Reaktion, Sympathie und Antipathie, Verstehen und Verstandenwerden, Bilden und Gebildetwerden und viele andere. Diese Formen der Wechselwirkung, die zunächst ganz irregulär sind, nehmen in organischen Kulturkreisen Festigkeit an und führen zu bestimmten Gefühlslagen und Lebensbeziehungen zwischen Individuen, die wir als Formen der Vergemeinschaftung bezeichnen. Solche Verhältnisse sind etwa die Formen der Ueberordnung, Unterordnung und Gleichordnung, der Nachahmung, der Stellvertretung, der Vermittlung, der Parteibildung, der Arbeitsteilung, der Einschließung und Ausschließung. Eine Gemeinschaft ist um so stärker und festgefügter, je zahlreicher und intensiver die psycho-physischen Wechselwirkungen sind, und durch alle sozialen Kreise, von der Familie bis zur Menschheit, gehen

die Formen der Vergemeinschaftung hindurch und nehmen immer wieder neue Gestalt an.

Nun ist augenscheinlich die betonte und ausgeprägte Individualität weit weniger vergemeinschaftet als der Durchschnittsmensch. Sie vermag in vielen sozialen Kreisen zu weilen. Sie lebt in sehr verschiedenen Dimensionen und in verschiedenen Welten. Sie gehört etwa der Familie an, dem Freundeskreise, dem Staat, der Kunstwelt und der Wissenschaft. Und darüber hinaus weiß sie auch den Fremden noch immer etwas Neues zu sein, ohne daß sie sich jemals erschöpft und aufgibt. Sie hat ein eigentümliches Fürsichsein, das sich bis zu einem gewissen Grade dem Einfluß und der Einwirkung der anderen entzieht.

Wenn wir nun den Typus des Führers, der führenden Persönlichkeit näher verstehen wollen, so müssen wir uns ein Stufenreich des sozialen Lebens errichtet denken. Dies Stufenreich kann von zwei ganz verschiedenen Seiten aus in Angriff genommen werden. Nämlich entweder so, daß wir von den denkbar engsten Kreisen des sozialen Lebens ausgehen und und von hier aus den Blick auf immer weitere und größere Verhältnisse richten, oder wir konstatieren verschiedene Sphären des sozialen Lebens, indem wir den Begriff der Individualität und der Gemeinschaft immer mehr vertiefen. Im ersten Falle gehen wir von der isolierten Individualität und dem Begriff der Einsamkeit aus und gelangen auf diesem Wege durch die denkbar engsten Formen des Gemeinschaftslebens: der Freundschaft und Liebe, zu Wirtschaftsgemeinschaft, Volk und Staat und schließlich zu Kulturverband, Kulturkreis und Menschheit. Dabei ist der weitere soziale Kreis nicht ohne weiteres der wertvollere, sondern es gibt eine Werterhöhung nach der Enge und eine solche nach der Weite des Kreises hin.

So muß denn zu der quantitativen Wertordnung die qualitative hinzutreten, zu der wir gelangen, wenn wir uns das ganze der Wirklichkeit in verschiedene Sphären und Schichten aufgeteilt denken, wenn wir den Versuch machen, den Typus der Gemeinschaft und den Typus der Individualität immer mehr zu vertiefen und als letztes Ziel und Richtpunkt den Begriff einer absoluten Gemeinschaft bilden. Es lassen sich dann fünf verschiedene Schichten unterscheiden, von denen jede durch ein Begriffspaar umschrieben werden kann, das jedesmal den Begriff einer Wertindividualität und einer ihr zugehörigen Gemeinschaftsform zum Ausdruck bringt. In den drei ersten Sphären wohnt die ganze Lebendigkeit des sozialen Lebens. Die vierte und fünfte Stufe bedeuten eine gewisse Ueber-

windung des Gemeinschaftsgedankens und streben einer vollkommenen Einswerdung alles Getrennten zu. Wir umschreiben diese fünf Schichten des sozialen Lebens, in denen sich sein Stufenbau entfaltet, mit folgenden korrelativen Begriffen:

1. Der Führer und das Leben.
2. Der Held und das Schicksal.
3. Das Genie und die Menschheit.
4. Der Prophet und die Welt.
5. Der Heilige und Gott.

Für dasjenige, was uns unmittelbar umgibt, dem wir angehören mit allen unseren Kräften und all unserer Liebe wählen wir am besten den Begriff des Lebens. Es ist der stille Ort unserer Leiden und Freuden und an sich nichts Großes und Bedeutsames. Seinem Ursprung nach ist es unbegreiflich. Wir wissen nicht, wie es kommt und entsteht und wir wissen auch nicht, wohin dieser menschliche Strom des Lebens gerichtet ist. Wir nehmen einfach teil an der Fülle des Geschehens, das uns durchdringt und mit sich führt. Wir wundern uns, daß wir da sind, daß wir fühlen und verstehen können, daß wir die Möglichkeit haben, uns zu entfalten. Immer neue Gestalten treibt dieses Leben hervor und nimmt sie immer wieder zurück in seine ruhigen Tiefen. Nur das Lebendige ist uns verständlich, weil wir es unmittelbar in uns erzeugen können. Das Tote erscheint uns gänzlich fremd und gänzlich sinnlos.

Diesem Leben in seiner scheinbaren Einfachheit und Alltäglichkeit, in seiner Buntheit und Gewöhnlichkeit tritt der Typus des Führers entgegen.

Worin besteht nun der Typus des Führers, den wir alle so notwendig haben, den wir so oft ersehnten? Die meisten Menschen müssen geführt werden. Nur wenige vermögen aus sich heraus ihren Weg zu gehen. Alle Kinder bedürfen der Führung, alle Schwachen und Hilflosen, alle die sich verirrt haben, alle die Gefahr nicht kennen.

Im Führer ist die Individualität stark herausgebildet. Er steht dem Leben nahe und fern. Er steht ihm nah, sofern er seine Bedürfnisse, Formen und Möglichkeiten kennt. Er steht ihm fern, damit er die Möglichkeit besitzt, seine Fülle zu überschauen. Er kennt das Ziel und den Weg. Er ist streng gegen sich und schonend gegen andere. Er ist der Freund der Gemeinschaft. Er liebt sie, ohne in sie aufzugehen. Er vermag mitzuziehen und fortzureißen. Jedes kleine und große Leben bedarf des Führers. Den Menschen, der in die Irre gegangen, leitet der Führer auf den rechten Weg zurück.

Die Führerschaft im höchsten Sinne kann nicht gelernt werden. Sie ruht im Wesen der Persönlichkeiten. Deswegen sprechen wir von einem geborenen Führer.

Wenn dann das Leben große Verhältnisse annimmt, die ihren Niederschlag in der Geschichte finden, oder wenn das Leben des einzelnen in große Tiefen und Abgründe führt, wenn das Unvermutete und Ueberraschende uns überfällt, wenn etwas uns trifft, das nicht von uns zu kommen scheint, sondern uns als blinde, einsichtslose Notwendigkeit überfällt, so nimmt das Leben die Form des Schicksals an. Jetzt wird die erst so ruhige Fläche des Lebens in Gegensatz und Bewegung gedacht. Gewiß tragen wir unseres Schicksals Sterne in der Brust, sofern die ungewöhnlichen und besonderen Menschen in erster Linie von Schicksalsschlägen getroffen werden. Aber es gibt auch Dinge, die in der ewigen Ordnung der Natur liegen, wie Krankheit und Tod, die mit dem Schicksalsgedanken auf das engste verbunden sind. So ist das Schicksal das Notwendige, Allgemeine und Irrationale im sozialen Leben, das ein Individuum, ein Geschlecht oder ein ganzes Volk zum Siege oder Untergange führen kann.

Das Schicksal würde, ohne Widerstand zu finden, alles vernichten, und alles Menschliche würde unter ein eisernes Joch der Notwendigkeit gebeugt sein, wenn ihm nicht entgegentreten würde eine Gestalt, die den Kampf mit dem Schicksal aufnimmt, und das ist der Typus des Helden.

Der Held muß dem Leben gewachsen sein. Er steht in mancher Weise jenseits von Gut und Böse. Er darf nicht weich und kontemplativ veranlagt sein. Ihn bestürmen Konflikte, an denen der Durchschnittsmensch zugrunde gehen würde. Der Held hat einen unerschütterlichen und unbeugsamen Mut. Es gibt nichts, was ihn bewegen und unterwerfen kann. Allen Gefahren des Todes und des Lebens bietet er Trotz. Er ist von der Idee einer Aufgabe und Mission erfüllt. Er ist in die Welt gekommen, um sein Ziel zu erfüllen, und alle Hemmnisse und Schranken sind nur da, um von ihm überwunden zu werden. Er ist der Mensch der großen Entscheidungen und in erster Linie eine aktive Natur, wenn es auch ein Heldentum des Duldens gibt, sofern das Schicksal die Ueberhand gewinnt und dem Helden die Rolle der Passivität zuweist. Während der Führer in erster Linie der verstehende Mensch ist, der andere Menschen beschützt und leitet, hat der Held vor allem mit sich selber zu tun. Er will sich durchsetzen und offenbaren. Er will seine Aufgabe erfüllen, und alle Schwierigkeiten sind nur dazu da, um seinen Wil-

len zu steigern. Er nimmt das Schicksal seiner Gefährten und seines Volkes auf sich und erweitert sein eigenes Schicksal zum Schicksal der Nation.

Jede schicksalsschwere Zeit bedarf ihres Helden, und man pflegt vielfach zu glauben, daß der Held auch da sei, wenn die schicksalschwere Zeit gekommen ist, um den Kampf mit ihr aufzunehmen. Es gibt jedoch heldenlose und würdelose Zeiten, die vergeblich auf ihren Helden warten. In Carlyles Buch über »Helden und Heldenverehrung« wird es sehr deutlich, was der Held für das Gemeinschaftsleben bedeutet. Friedrich der Große war ein Held, wie es Napoleon, Cäsar und Alexander gewesen sind. Die Heroen sind nicht glücklich. Sie sterben früh wie Alexander oder altern auf einer einsamen Insel wie Napoleon der Große. Das Glück des engen sozialen Kreises in Familie und Heimat ist ihnen fremd, da sie zu sehr mit dem Objektiven der Kultur und mit dem öffentlichen Leben beschäftigt sind. Sie erscheinen als Werkzeuge einer höheren Macht. Sie glauben ihren Leidenschaften zu folgen und bringen doch scheinbar einen verborgenen Plan der Vorsehung zur Ausführung. Denn all ihr Tun ist im höchsten Maße sinnvoll für das Ganze. Die Heroen lösen das große Geschehen aus. Sie sind die großen Erreger und Beweger des historischen Geschehens. Wie ein Blitz vom Himmel zünden sie die schwere Masse und setzen eine Welt in Flammen.

Und schließlich scheint sich der Begriff des Lebens und allen Schicksals zu vollenden in der Idee der M e n s c h h e i t. Wenn der Typus des Führers auf seine Schar und innerhalb der Schar auf jeden einzelnen bezogen ist, wenn der Typus des Helden in erster Linie dem Schicksal und der Nation gehört, so ist der Begriff, der der M e n s c h h e i t entspricht, nichts anderes als das Genie.

Das Volk ist nicht gleichbedeutend mit der Summe seiner Bürger, und die M e n s c h h e i t ist keine Völkersumme, sondern an der Idee der Menschheit nehmen die verschiedenen Völker und Zeiten in sehr verschiedener Weise Anteil. Es ist der Gedanke einer umfassenden Wertgemeinschaft, der das wahrhaft Menschliche vereinigt. Es handelt sich um die Idee eines letzten sozialen Ganzen, in dem alle sozialen Gruppen und Kreise vereinigt sind. Diese Gemeinschaft ist noch nicht vorhanden. Sie soll aber dermaleins geworden und gestaltet sein. Sie stellt die höchsten sozialen Aufgaben, Aufgaben, die schwierig zu lösen sind. Nicht sowohl um eine Organisation politischer oder wirtschaftlicher Natur handelt es sich hier, sondern vor allem um die Herstellung eines universalen Gefühls der Zusammengehörigkeit.

Und auf dieses Wertgebilde der Zukunft ist die Tätigkeit des Genies gerichtet. Er schafft, daß die Menschheit werde. Das Genie ist vor allem auf künstlerischem Gebiet beheimatet. Wir können aber auch von dem religiösen Genie eines Meisters Eckhart und dem philosophischen Genie eines Plato sprechen. Das Genie ist der Anwalt und Repräsentant der Menschheit. Nichts Menschliches ist ihm fremd. Er kann der Menschen Größe und Kleinheit Enge und Weite, Elend und Freude verstehen. Was das Genie schafft und bildet, drängt über die Enge des nationalen Kreises hinaus. Sein Werk ist unabhängig von dem Charakter einer bestimmten Zeit. Es überdauert die Zeit und hat Wert für das Ewige.

Das Genie ist der gottverwandte, der schaffende Mensch, der das Neue hervorbringt, das Unerhörte, das nie Dagewesene. Er denkt, was noch niemand gedacht. Er ist der Schöpfer neuer Ideen. Sein Wille und sein Streben sind auf nie geschaute Ziele gerichtet. Er fühlt, was noch niemand gefühlt, und in seinem Denken und Fühlen finden wir uns wieder. Wir werden durch das Genie über uns selber hinausgehoben. Es ist der Vertraute der Menschheit. In ihm hat sich das Leben vollendet. Wenn die Sorge des Führers jedem einzelnen seiner Schar gehört, wenn die Leidenschaft des Helden seine eigene Sache im Namen eines Volkes führt, so hat das Genie nicht das einzelne des Menschen und eines Volkes, sondern die allgemeine und ewige Sache der Menschheit im Auge.

Führer und Leben, Held und Schicksal, Genie und Menschheit: durch diese Formen und Entgegensetzungen ist das soziale Leben der Menschen eingeteilt und seine Sphären und Stufen näher gekennzeichnet. Und darüber und darunter gibt es im Grunde nichts, was sozial genannt werden könnte. Es besteht aber die Möglichkeit, über die Idee der Menschheit hinaus noch zwei Begriffspaare zu bilden, welche die Idee der Menschheit über sie hinaus zu Ende führen und noch zwei sehr bedeutsamen Typen der Individualität Raum gestatten, in denen die größte Entfernung vom Leben sich mit der größten Leistung für dieses Leben verbindet. Wir meinen den Propheten und die Welt, den Heiligen und Gott. Das Problem dieser beiden Sphären braucht uns aber in unserem Zusammenhang nicht näher zu beschäftigen, weil hier der Gemeinschaftsbegriff über die Idee einer höchsten menschlichen Gemeinschaft zur Weltgemeinschaft und Gottesgemeinschaft hinausführt, und der Typus der Individualität, der hier hervortritt, dem Begriff eines nur endlichen Gemeinschaftslebens feindlich entgegensteht. Uns kommt es nur

auf die führende Persönlichkeit und die verschiedenen Stufen des menschlichen Gemeinschaftslebens an. Wir sehen aber, daß die führende Persönlichkeit entsprechend der Gemeinschafts- und Lebensform, der sie zugewendet ist, verschiedene Züge trägt. Je nach der Gemeinschaftsform, um die es sich handelt, wird von der Individualität etwas anderes verlangt oder der besondere Stufencharakter des Lebens stellt der führenden Persönlichkeit immer wieder neue Aufgaben. Im alltäglichen Leben tritt uns die Persönlichkeit als Führer entgegen, und gerade dieser Typus, sollte ich meinen, ist für unser tiefgebeugtes, geistig und körperlich zermürbtes Volk so dringend notwendig. Nur wenn der Gedanke eines wahrhaften Führertums im Bewußtsein unseres Volkes zur Herrschaft gelangt, können wir die schwere soziale Krisis überwinden, in der wir uns zur Zeit befinden.

Wenn wir somit den Ruf nach dem Führer erheben und von seiner Bildung mehr erwarten als von dem überstiegenen Prophetentum unserer Zeit, so gehen wir dabei von der Ueberlegung aus, daß die Bildung dieses Typus das notwendigste und für alle Verhältnisse dringend Erforderliche ist, da ohne ihn von einer Gesundung des sozialen Lebens keine Rede sein kann. Nur wenn der Führergedanke verwirklicht ist, kann auf eine weitere Höherführung des Lebens gehofft werden. Und schließlich ist es auch deutlich, daß die Bildung des Führers im Bereich des praktisch Ausführbaren und Möglichen liegt. Der Typus des Helden ist eine Seltenheit. Glücklich das Volk, das in Zeiten der Not den heroischen Typus nicht zu entbehren braucht. Und das Genie ist das Wunder des sozialen Lebens, der Urzufall der Natur. Der Held und das Genie können nicht gebildet werden, wie der Führer gebildet werden kann. Auch ist es deutlich, daß von den drei Typen der Individualität, die wir konstruiert haben, der Typus des Führers sich am leichtesten der Gemeinschaft vermählt und am engsten mit dem Problem sich verbindet: »wie der in unserer Zeit liegende Gegensatz — scharfe Entwicklung der Persönlichkeit und weitgehende Einordnung in die Gemeinschaft — ausgeglichen werden kann«. Denn während der Held nur vorwärts schaut, um mit der ungeheuren Macht seines mutvollen Willens der großen Sache, für die er bestimmt ist, zum Siege zu verhelfen, ist der Führer als der verstehende Freund der Gemeinschaft auch häufig rückwärts gewandt. Er ist mehr sozialisiert, mehr in der Gemeinschaft drin als der Held, den die einsamen Höhen und Fernen des Lebens tragen. So wollen wir bei der Behandlung unseres Problems auch nur seine Gestalt mit dem Begriff

der führenden Persönlichkeit verbinden, weil uns schon bei der Betrachtung seines Wesens alles das kund werden kann, was der Typus des Helden und des Genies in größeren Verhältnissen und höherer Steigerung offenbart. Denn die Gestalt des Führers hat auch die Möglichkeit in den höchsten Sphären des Lebens beheimatet zu sein, und anderseits ist sie umfassend genug, um auf allen Gebieten der Kultur sich wirksam zu erweisen. *Wir erkennen die Gestalt des Führers auf dem Gebiet der Wissenschaft*, der *Sittlichkeit* und auf *wirtschaftlich-sozialem Gebiet*. Wir erleben ihn dort, wo die *Kunst* einen neuen Weg einschlägt. Wir sehen seine Wirksamkeit *im Felde*, wo es sich darum handelt, daß der Führer sich selber vergißt und in erster Linie nur an die Menschen denkt, die seiner Führung und Leitung anvertraut sind. Ja sogar auf dem Gebiete der *Religion*, die zur Sphäre der absoluten Werte gehört, wo sich die Idee der Menschheit mit dem Wesen des Genies verbindet, macht sich der Führergedanke bemerkbar in dem schönen Gleichnis vom guten Hirten, der die Seinen kennt und die Seinen erkennen ihn, und der bereit ist, sein Leben zu opfern für seine Herde.

So ist der Führer kein spezifisch-ethisches Ideal, sondern vielmehr ein *allgemeiner sozialer Typus*, der sich auf allen Kulturgebieten geltend machen kann. Doch sehen wir uns genötigt, bei der Entwicklung des Problems die Voraussetzung zu machen, daß es einen *grundlegenden Unterschied gibt zwischen Führernaturen und anderen sozialen Individuen, die geführt werden wollen und geführt werden müssen*, wenn das soziale Ganze gedeihen soll. Wir lehnen den christlich-sozialistischen Gedanken der Gleichheit ab. Nicht einmal als Naturwesen sind die Menschen gleich, weit weniger als Kulturwesen, wo dann die qualitativen Differenzen so gewaltig hervortreten. Der Gedanke der menschlichen Gleichheit ist eine ungeheure Tat der Abstraktion, die verständlich und berechtigt erscheint nur gegenüber dem absolut vollkommenen Wesen der Gottheit, wo dann alle menschlichen Gegensätze und Unterschiede in nichts zerfallen. Aber im sozialen Leben müssen wir von vornherein strenge Wertunterschiede anerkennen. Der Gegensatz, den Nietzsche zwischen Herrennaturen und Sklavennaturen gezogen hat, ist gewiß zu schroff und verurteilt die große Masse der Menschen zu unnützem und schädlichem Kulturballast. Für Nietzsche steht auf der einen Seite das Genie und der Held, von dem alle wertvolle Kultur ausgeht und auf der anderen Seite die große Masse der Viel-zu-Vielen. Wir

möchten unterscheiden zwischen solchen Menschen, welche die Möglichkeit haben Führer zu sein und den anderen, die ein für allemal zur Gefolgschaft verurteilt und bestimmt sind. Nur in den Führernaturen regt sich Schaffenslust und Sehnsucht nach Gestaltung. Nur sie vermögen das Neue zu finden und selbständige Wege zu gehen. Eine große Zahl von Menschen aber wird nie so weit gesteigert und gehoben werden können, daß eine Initiative oder ein Impuls von ihnen ausgeht. Sie sind geschoben und werden sich immer schieben lassen. Sie waren geführt und bedürfen der Führung notwendig auch weiter. Und so wird die Lösung unseres Problems wesentlich von der Frage abhängen, wie Führernaturen in einer immer mehr sich sozialisierenden Gesellschaft groß werden und sich entfalten können. Denn von ihnen geht doch schließlich jede Steigerung des sozialen Lebens aus. Wenn die richtigen Führer vorhanden sind, so wird auch die Gemeinschaft gehoben werden und bereit sein, neue Wege zu wandern und neuen Zielen zu nahen.

3. Die Bildung des Führers.

Wir stehen in einem Zeitalter zunehmender Sozialisierung, und diese Sozialisierung bezieht sich sowohl auf Sachen und Dinge als auch auf Person und Individualität. Die Bewegung der Aufklärung hatte die alten Autoritäten: Religion, Staat und Kirche ins Wanken gebracht und das Individuum auf sich gestellt. Sie verkündete das gleiche Recht aller Individuen und leugnete das Uebersinnliche und Allgemeingültige. Die Romantik suchte ein neues Reich geistiger Werte aufzubauen, aber ihr Reich war im Grunde genommen nicht von dieser Welt, und wenn man zur sozialen Auswirkung und Gestaltung überging, opferte man doch immer wieder den alten Göttern. Und in eigentümlicher Fremdheit gegenüber der Aufklärung und gegenüber der Romantik der Sozialismus, der mit dem Liberalismus der Aufklärung den Gleichheitsgedanken teilt, aber anderseits die Idee der Freiheit und Selbständigkeit der Individualitäten mehr und mehr durch den Gedanken einer strengen Eingliederung ersetzt. Das Allgemeine soll zu einer Macht werden, aber nicht im Sinne der Romantik, die eine geistige Macht ersehnte und aus den Tiefen des religiösen und künstlerischen Lebens heraus das Leben reformieren wollte, sondern das Allgemeine, das hier gefeiert wird, ist augenscheinlich sehr viel robuster und wirklicher — es ist nichts anders als die

Gemeinschaft selber. Dabei läuft in sehr vielen Fällen ein vollkommenes Mißverstehen des Gemeinschaftsbegriffes unter, sofern vielfach eine bloße Summe von Individuen, die existiert, als eine Art Substanz gegenüber den Einzelwesen angesehen wird. Wir dürfen den Begriff eines sozialen Ganzen der Idee der Menschheit nicht gleichsetzen, wie ja auch der Begriff eines Volkes keineswegs gleichbedeutend ist mit der Summe der Individuen, die dieses Volk bilden. Die Tatsache, daß ich als Angehöriger eines bestimmten Volkes geboren bin, bedeutet wenig oder nichts für meine Zugehörigkeit zu der Idee und dem Geist dieses Volkes. Der Grad der Zugehörigkeit muß bestimmt werden nach Leistung, Opfer und Hingabe. Aber dieses Opfer gilt nicht dem Daseienden, sondern der Vollendung und Erfüllung eines Volkslebens. Und so gibt es eine Fülle von Menschen, die nur scheinbar zu einem Volke gehören, die ein bloßes Schmarotzerdasein führen und innerlich ganz von ihm abgelöst sind. Und der Begriff eines sozialen Ganzen als der bloßen Masse des Gemeinschaftslebens, wie er sich hier auf unserem Planeten gebildet hat, ist von der Idee der Menschheit weit entfernt. Das soziale Ganze meint die Summe der sozialen Kreise, Kulturgemeinschaften, Völker und Staaten, wie sie hier auf Erden tatsächlich existieren, wo es sich zum großen Teil doch nur um einen losen Zusammenhang im ganzen, um oberflächliche und äußerliche Berührung, teilweise auch um nicht nur innerliche, sondern auch um äußerliche Trennung und Geschiedenheit handelt. Die Idee der Menschheit aber als des umfassenden sozialen Wertbegriffes meint eine Einheit, die sich auf dem universalen Gefühl der Zusammengehörigkeit aufbaut und nicht nur die lebenden, sondern auch die toten und zukünftigen Menschen umfaßt. Dieser Menschheit gehören aber die verschiedenen Individuen je nach ihren Taten und Leistungen in sehr verschiedener Weise an. Und so ist die Verehrung und Anerkennung der Menschheit keineswegs gleichbedeutend mit der Anerkennung der sozialen Masse. Diese schließt ja in gleicher Weise Wertvolles und Wertloses ein, und es ist zunächst gar nicht einzusehen, warum ich ihr gegenüber zu besonderer Rücksichtnahme verpflichtet bin.

Der naturalistische Gemeinschaftsbegriff, der aus dem Sozialismus geboren wird, führt in seinen Konsequenzen zu dem Gedanken der Sozialisierung. Diese Sozialisierung kann sich sowohl auf den Besitz als auch auf das Individuum selber beziehen. Die Sozialisierung des Besitzes ist gewiß keine Aufhebung des Eigen-

tums. Denn in einem organisierten Gemeinschaftsleben muß doch der Boden und seine Schätze irgend jemand gehören. Er soll doch nicht vollkommen freigegeben werden zu willkürlicher Benutzung. Somit wechselt das Eigentum nur seinen Besitzer. Nicht mehr der einzelne, sondern die Gemeinschaft besitzt das Eigentum.

Der Gedanke der Sozialisierung kann aber noch weitergehen und, bevor er das Individuum ganz ergreift, seine Leistung in den Dienst und Nutzen der Gemeinschaft stellen und auch von dieser Leistung Besitz ergreifen. Gewiß diente die Leistung der großen Individuen auch schon früher der Gemeinschaft und hat unendlich große Bedeutung für ihre Organisation und Entfaltung besessen. Aber damals gehörte die Leistung noch der einzelnen Individualität. Jetzt soll nicht nur die körperliche, sondern auch die geistige Arbeit als Leistung der Gemeinschaft aufgefaßt werden. Und die Gemeinschaft hat das Recht über diese Arbeitsleistung zu verfügen. Somit gilt das Individuum, sofern es Leistungen vollführt, nicht mehr als Individualität, sondern als Gemeinschaftsprodukt.

Noch einen Schritt kann die Sozialisierung weitergehen und schließlich auch das Individuum selbst ergreifen. Die Individualität hat ihre Eigenform und ihre Eigenbedeutung und zwar um so mehr, je reicher und komplizierter sie gestaltet ist. Das höchste Maß der Sozialisierung würde darin bestehen, daß ein Verzicht auf Eigenleben gefordert würde. Ein solcher Eingriff in mein Eigenleben würde besonders darin bestehen, daß auch meine Lebenswerte, die Formen, die mein persönliches Leben steigern, der Zensur und Aufsicht unterstellt würden. Das könnte unter dem Gesichtspunkt der Nützlichkeit geschehen, sofern ja augenscheinlich in diesem Eigenleben noch sehr viel Kraft verbraucht wird ohne daß die Gemeinschaft dadurch einen greifbaren Vorteil hat. Wieviel Gedanken verschwenden wir in phantastischen Träumen der Einsamkeit! Wie sehr wird die Kraft unseres Willens durch Sehnsucht, Hoffnung und Erwartung der Liebe in Anspruch genommen und geschwächt. Und so kann der Gedanke entstehen, das persönliche Leben und speziell auch das Liebesleben einer öffentlichen Kontrolle zu unterwerfen und die Wahl des Liebenden und des ganzen Liebeslebens bis zur Stunde der Begattung der gesellschaftlichen Ordnung zu unterwerfen, wie es Thomas Campanella in seinem Sonnenstaat geplant hat. Die vollkommene Sozialisierung würde also darin bestehen, daß das Eigenleben des Individuums restlos in den Dienst der Gemeinschaft gestellt wird. Dabei werden wir den Unterschied

machen können, *daß der Durchschnittsmensch verhältnismäßig leicht sozialisiert werden kann* und zwar aus zwei verschiedenartigen Gründen, nämlich einmal deswegen, weil der Herdentrieb in ihm sehr mächtig ist und er das *Pathos der Distanz* verschmäht und anderseits auch deshalb, weil seine sozialen Beziehungsmöglichkeiten ohne große Schwierigkeit im Verhältnis zu wenigen Menschen bzw. zu wenigen sozialen Gruppen vollkommen ausgelöst und erschöpft werden können. Ziehen wir von dem Durchschnittsmenschen den Familienvater, den Vereinsbruder, den Staatsbürger ab, so bleibt so gut wie nichts von ihm übrig. *Die ungewöhnlichen Menschen, die ein ausgeprägtes Eigenleben besitzen, werden dagegen schwieriger zu sozialisieren sein*, einmal, weil sie das *Pathos der Distanz* besitzen und dann auch, weil sie Gaben, Fähigkeiten und soziale Beziehungsmöglichkeiten haben, die nicht so ohne weiteres das entsprechende Korrelat finden. *Deswegen ist auch das Genie notwendig so einsam*, weil der Gegenstand, der zu ihm gehört, die Menschheit, ein Etwas ist, das erst kommen soll und dem seine Schöpfung die Wege weist.

Nun ist es ganz *augenscheinlich, daß in der Sozialisierung eine große Gefahr für die Schaffenslust des Individiuums liegt*. Das Individuum bemerkt, daß ihm die Selbständigkeit und Verantwortlichkeit in immer größerem Umfange von der Gemeinschaft abgenommen wird, daß er im Grunde genommen nur Organ und Glied der Gemeinschaft ist. Für sein Fortkommen und seinen Lebensunterhalt wird gesorgt, wenn dafür ein entsprechendes Arbeitsquantum geleistet wird. So braucht das Individuum nicht mehr um die Arbeit zu kämpfen, und auch die Schärfe des Lebenskampfes wird durch die allgemeine Arbeitsregulierung wesentlich gelindert. Die Sorge um das eigene Dasein wird dem Individuum abgenommen. Anderseits kommt aber auch die gesteigerte Leistung nicht mehr in demselben Umfange dem Individuum zunutze. Was es aus überschießender Kraft als Arbeitsmaximum leistet, kommt nicht der Ausgestaltung und Bereicherung seines eigenen Lebens, sondern nur der Allgemeinheit zugute. Wir sollten meinen, daß diese Gefahr ganz besonders für diejenigen Individuen besteht, die auf Vorteil und Nutzen sehen, auf einen praktischen Gewinn im Leben, während der geistige Mensch Zufriedenheit und Erfüllung in sich selber und in seinem Werke findet, und ihn der Gedanke der Wirkung zu beseligen vermag, ganz

abgesehen von dem praktischen Nutzen, der mit dieser Wirkung verbunden ist. Aber auch seine Schaffenslust kann gelähmt werden, wenn seine Leistung nicht mehr als freie Tat anerkannt und gewertet, sondern mit dem Frondienst des staatlichen Lebens in irgendeinen Zusammenhang gebracht wird. Auch kann man sagen, daß der geistige Mensch ein zärtliches und pietätvolles Verhältnis zu seinem Werk besitzt und daß er es als schwere Kränkung empfinden müßte, wenn über sein Werk so einfach verfügt würde. Vor allem aber würde seine ganze Schaffenskraft lahmgelegt, wenn die Sphäre seines inneren Lebens und sein ganz persönliches Sein irgendeinem Reglement unterworfen würde.

Wie kann den Gefahren der Sozialisierung entgegengearbeitet werden? Augenscheinlich doch nur durch die Schaffung eines gewissen Gegengewichts, denn die vollkommene Sozialisierung ist der Tod des geistigen Schaffens. Das Gegengewicht zur Sozialisierung kann nur durch eine gewisse Distanzierung und Ablösung derjenigen sozialen Individuen vom Vergemeinschaftungsprozeß erfolgen, die nach unserer Auffassung zu Führern der sozialen Entwicklung bestimmt sind.

Und wenn wir daran denken, wie der Typus des Führers sich bildet, so wollen wir des »früh Vollendeten« gedenken, der dem Sozialismus seiner Herkunft und Anschauung nach zugewendet war und sich selber zum Führer bilden wollte mit dem Verständnis dafür, welche Lebenswerte den Gefahren der Vergemeinschaftung Widerstand leisten. Ich meine Otto Braun und denke besonders an die Tagebuchstelle vom Februar 1912, wo es heißt: »Es ist einer der schlimmsten Fehler unserer Zeit, nie die Ruhe zu finden, stets überall dabei sein zu wollen, das Angstgefühl zu haben, ja nichts versäumen zu dürfen, kurz, nicht Maß und Gewicht in sich selber zu tragen und nicht in sich gefestigt durch den Strom schreiten zu können. Die Menschen sind differenzierter, ohne geschlossener zu sein. Die Kunst der Einsamkeit ist verlorengegangen, diese Vorbedingung alles wahrhaft Genialen.« — Hier macht der junge Dichter in der Tat auf etwas sehr Wesentliches aufmerksam. Um führende Menschen zu bilden, gilt es das persönliche Leben zu vertiefen. Das geschieht aber durch Steigerung der Lebenswerte, auf denen die Kultur der Persönlichkeit ruht, und einer der wichtigsten und bedeutsamsten von ihnen ist der Lebenswert der Einsamkeit.

Die Einsamkeit ist ein Lebenswert — und Lebenswerte sind von Kulturwerten prinzipiell verschieden. Die Lebenswerte begründen kein objektives Kulturgebilde wie Kunst und Wissenschaft. Vielmehr handelt es sich hier um Werte, die ursprünglich nur mein eigenes Sein steigern und erhöhen. In der Beziehung zu Kulturwerten ist das Subjekt dem Objekt hingegeben und untergeordnet, in der Beziehung zu Lebenswerten neigt sich das Objekt dem Subjekt zu und dient seiner Erhöhung. Wenn wir jedoch von der Einsamkeit als Lebenswert sprechen, so müssen wir sie von dem Unwert des Verlassenseins und Alleinseins unterscheiden. Bei dem Verlassensein handelt es sich um ein Ungewolltes. Ich habe den Menschen meiner Liebe verloren — deshalb fühle ich mich verlassen. Das Verlassensein ist ein Aermerwerden, ein Verlust an persönlichen Lebensgütern. Es ist auch nichts da, was an die Stelle des persönlichen Verlustes treten könnte. Ich fühle mich ganz und gar verlassen.

Bei dem Alleinsein handelt es sich um eine gewollte Trennung vom Gemeinschaftsleben. Der Grund liegt in Menschenfeindlichkeit, Mißtrauen und Furcht oder in irgendeiner anderen Negation gegenüber der Gesellschaft. So war der römische Cäsar allein und schuf eine Atmosphäre der Vernichtung um sich herum und war soweit vom Leben getrennt, daß er den warmen Pulsschlag des Gefühls nicht mehr zu vernehmen vermochte.

Dagegen ist die Einsamkeit in unserer modernen Kultur immer mehr als ein Wert empfunden worden. Einsamkeit bedeutet immer einsam sein mit etwas: mit der Welt der Ideen, mit der Natur, mit der Gottheit. Die Einsamkeit sorgt dafür, daß unser persönliches und eigentümliches Leben nicht verloren gehe. Ein großer Teil von dem, was wir Persönlichkeitskultur nennen können, wurzelt in der Idee der Einsamkeit. Aus tiefer Einsamkeit ist das Werk der großen genialen Persönlichkeit, des großen Religionsstifters, des Metaphysikers und Künstlers erzeugt. Alles wahrhaft Große in der Welt ist ein Geschenk stiller, einsamer Stunden. Aus der Einsamkeit wachsen dem Menschen ungeahnte Kräfte zu. Nur in der Einsamkeit kann er sein Tiefstes und Ursprüngliches bewahren und sich zum Führer bilden und gestalten.

Diese Bewertung der Einsamkeit soll natürlich nicht die einseitige Betonung eines dauernd asozialen Lebens bedeuten. Ein solcher dauernd asozialer Zustand gilt nur für den Typus des Einsiedlers, des Asketen und des Heiligen,

der ja gewiß als hohes menschliches Vorbild erscheinen kann, der aber schließlich doch die Ueberwindung und Aufhebung des sinnlichen Daseins bedeutet, eine Abkehr vom Leben, für die es kein Zurück mehr gibt zum Leben der Gemeinschaft. Er bleibt für sich, abgeschieden und abgekehrt. Dagegen ist der Wechsel von Einsamkeit und Gemeinschaftsleben eine dringende Forderung für alle diejenigen, die zu einer führenden Stellung im geistigen Leben der Menschheit berufen sind. Auch Zarathustra, der so lange in der Einsamkeit geweilt hatte, kehrte doch schließlich zu den Menschen zurück, um als wahrhaft prophetische Natur ihnen zum Verkünder zu werden.

In der Einsamkeit erstarkt der Seinswert des Menschen, und das Eigentümliche bildet sich aus. Um aber zur Vollendung und zur Erfüllung zu gelangen, muß das individuelle Leben in jene großen und nahen Verhältnisse eingehen, die von mancherlei Lebenswerten umschrieben sind und von denen die Verhältnisse der Zweisamkeit am meisten bedeuten. Wir denken hier besonders an die Beziehungen der Liebe und Freundschaft und ihre Ausstrahlungen in Kreis und Bund, sowie an die Formen verwandtschaftlicher Gemeinschaft. Alle großen Kulturen haben diese engsten und intimsten sozialen Beziehungen gefeiert und gepflegt. Denken wir an die Antike, an die italienische Renaissance und die deutsche Romantik, die nicht oft genug betonen kann, daß wir Sinn für Liebe, Freundschaft und Bund besitzen müssen. Es kommt aber nicht nur auf das einfache reale Haben dieser Beziehungen an, sondern ganz besonders auf ihre Gestaltung durch immer neue und höhere Sinngebung.

Während die engen sozialen Beziehungen für den antiken Menschen sich in wenigen, klar umrissenen Verhältnissen entfalteten, wie das Verhältnis von Mann und Weib, von Freund und Freund, von Waffenbruder und Gefährte, weist das moderne Leben eine sehr viel größere Mannigfaltigkeit von Beziehungen und zugeordneten Lebenswerten auf, was damit zusammenhängt, daß der moderne Mensch sehr viel komplizierter ist als der antike Mensch und daß auch die moderne Kultur sehr viel differenter ist als das geistige Leben früherer Zeiten. Wir haben auch nicht annähernd die Möglichkeit, die unendlich mannigfaltigen Beziehungen begrifflich zu bezeichnen, die auch nur im Verhältnis der Zweisamkeit, in dem absoluten und exklusiven Verhältnis zwischen zwei Menschen möglich sind. Auch weisen die Lebensbezüge, die wir unter all-

gemeinen Begriffen wie Liebe und Freundschaft zu ordnen pflegen, eine Fülle von Nuancen und Uebergängen auf. Den Reichtum möglicher Lebensbeziehungen können wir uns bei der Armut der Umgangssprache im täglichen Leben nie recht deutlich machen. Nur der Künstler hat die Macht durch seine, Ausdrucksfähigkeit in Symbol und Gleichnis das deutlich zu machen, was sonst ungenannt und verschwiegen geblieben wäre, um höchstens als schwache Ahnung leise aufzudämmern.

Wir lehnen den Gedanken eines absoluten Verhältnisses in dem Sinne ab, daß der eine Mensch dem anderen alles bedeuten könnte: Vater, Mutter, Geliebter und Freund, da er für eine sozialphilosophische Betrachtung unfruchtbar ist, und gehen von der Voraussetzung aus, daß unser persönliches und eigentümliches Wesen in verschiedenen Verhältnissen und Lebensbeziehungen reifen und sich vollenden soll. In jedem großen Zweisamkeitsverhältnis erfüllt sich eine andere Seite der menschlichen Natur und vermag auch der Führergedanke eine besondere Ausgestaltung und Auswirkung zu erfahren.

Wir erwähnen in diesem Zusammenhange nur die beiden großen Lebensbeziehungen der Geschlechtsliebe und Freundschaft, deren Sinn nicht deutlich werden kann, wenn wir uns damit begnügen, die Liebe als das nächste Verhältnis zwischen verschiedenen Geschlechtern und die Freundschaft als das entsprechende gleichgeschlechtliche Verhältnis zu denken. Denn auch die gleichgeschlechtliche Liebe stellt ein Problem, und die Freundschaft zwischen Mann und Weib ist zum mindesten eine schöne Möglichkeit. Denken wir an den Gegensatz von Freundschaft und Liebe, so möchten wir mit der Romantik sagen: »In der Liebe geben wir uns ganz, in der Freundschaft geben wir nur unser Bestes.« Somit ist die Liebe ein Totalitätsverhältnis, ein Verhältnis zwischen zwei Individualitäten als psycho-physischen Wesenheiten, während die Freundschaft als die eigentümliche Relation zwischen jenem eigentümlichen Wesenskern zweier Menschen erscheint, den wir als Persönlichkeit bezeichnen. Die Liebe ist ein Individualitätsverhältnis, die Freundschaft ist ein Charakterverhältnis. Die Liebe ist infolgedessen notwendig ein geistig sinnliches Verhältnis, die Freundschaft in der Hauptsache eine geistige Beziehung. Der Sinn der Liebe geht auf Einswerdung und Ergänzung. Hier berühren sich sehr häufig die Gegensätze, da ich von Sehnsucht erfüllt und ergriffen bin nach dem, was mir fehlt. Der Sinn der Freundschaft geht auf die Ideengemeinschaft verwandter Geister oder auf das Ziel eines gemeinsamen Lebens, in dem Glück und

Leid geteilt werden soll. In der Liebe ist Hingabe gefordert, die niemals zur völligen Aufgabe führen darf, da ich sonst das andere nicht mehr finde was ich suche und das mit mir zusammen eine Einheit bilden soll. In der Freundschaft ist die unbedingte Aufrechterhaltung der Selbständigkeit dringliches Gebot, da gerade dies Verhältnis auf dem Gedanken einer vollkommenen Gleichsetzung beruht. In der Liebe handelt es sich um ein unmittelbares Verhältnis, das in seiner Exklusivität nach außen ein Geheimnis in sich verbirgt, das aber auch in der Zweisamkeit selber ein Geheimnis in sich trägt, sofern liebende Menschen sich noch immer etwas zu raten und zu deuten geben müssen, damit sie einander neu bleiben und ihr Verhältnis niemals alt wird. Dagegen ist die Freundschaft ein mehr mittelbares Verhältnis, sofern der gemeinsame Sinn für einen Wert oder für eine Idee die beiden Freunde verbindet, deren Verhältnis vor allem auf gegenseitiger Wertanerkennung beruht. Zwischen beiden steht nichts, was einem Geheimnis ähnlich sieht, sondern die Freundschaft ist ein durchsichtiges und klares Verhältnis schöner Uebereinstimmung, das auf einem Gefühle inniger Zusammengehörigkeit und festem Glauben und Vertrauen gründet.

Wir glauben, daß es vor allem diese Lebenswerte sind, die wir mit dem Wörtchen »mein« zu nennen pflegen: mein Glück, meine Liebe, mein Freund, meine Heimat, auf denen die Steigerung des persönlichen Lebens ruht. Wenn uns der Kampf um objektive Kulturwerte einseitig und wund gemacht hat, so finden wir bei jenen Reichtum und Genesung. Neuen Lebensdrang und neuen Schaffensmut ziehen wir aus diesen engen und starken Verhältnissen des Lebens, und das, was wir bei ihnen gewinnen, strahlen wir aus in der Leistung für das Allgemeine. Die Erhöhung des zuständlichen Seins ist eine dringende Forderung unserer Kultur, welche in ihren Zivilisationserscheinungen die furchtbare Gefahr der Mechanisierung in sich trägt. Wenn die Steigerung der Technik mit Arbeitsersparnis zusammengehen kann, so begrüßen wir die Zeit, die uns geschenkt wird, um die nahen Lebensbeziehungen zu pflegen. Doch sind diese Beziehungen nicht dazu da, um einfach genossen zu werden, sondern es kommt auf die Gestaltung an. Und so scheint mir ein Irrtum in der Annahme zu liegen, daß die starke Individualität der Lebenswerte nicht mehr bedarf. Wie hätte sonst Friedrich Nietzsche so sehnsüchtig den Ruf nach den »neuen Freunden« erschallen lassen, und Toni Kröger verlangt immer wieder nach den »Wonnen der Gewöhnlichkeit«.

Wenn auch diese Lebensverhältnisse einfach sind und dem Alltäglichen gehören, so geben sie uns doch die Möglichkeit zu mannigfaltiger Gestaltung, und wir können an ihnen und es kann sich durch sie an uns ein hohes Künstlertum offenbaren. Mehr als das Dämonische, Entsetzliche, Gewaltige und Außerordentliche vermag uns die schöne Schlichtheit dieser Lebensbeziehungen zu bilden und zu ergreifen. Sie geben unserem Geiste die Tiefenrichtung, deren er bedarf, um sich selber zu finden. Uns lockte lange Zeit zu sehr der Glanz der Oberfläche, und an diese Oberfläche der gesellschaftlichen Kreise haben wir uns verloren. Jetzt gilt es, unser Bestes wiederzufinden: das starke, ungebrochene Gefühl, um es den Menschen unserer Liebe in vollendeter Schönheit zu schenken. Wir haben verlernt, einsam zu sein und können auch nicht mehr Freund und Geliebter sein wie vordem. Wir haben uns zuviel den Dingen und Objekten hingegeben und dadurch haben wir die Dinge verloren.

Wenn wir in der Sphäre der Lebenswerte recht beheimatet sind, so wird unser Selbstbewußtsein sich heben und erstarken, weil wir dann ein Reich für uns besitzen, das uns niemand streitig machen kann. Sie bilden ein gutes Gegengewicht gegenüber dem subalternen Geist, der sich in unserem Vaterlande nur zu häufig bemerkbar macht in der Vergötterung des Fremden, sowie in der übertriebenen Huldigung und Verbeugung, die wir dem Reichtum, der hohen Geburt und der übergeordneten Lebensstellung, weit weniger aber dem wahren Verdienst entgegenbringen. Denn wenn wir Menschen unser eigen nennen, denen wir am meisten gelten, dann werden wir auch dem äußeren Glanz des Fremden gegenüber unsere freie und ungebeugte Haltung zu bewahren wissen.

In den unmittelbaren Verhältnissen der Liebe und Freundschaft vermag das Führertum am besten Gestalt zu gewinnen. Denn der Liebende ist zum Führer berufen gegenüber dem Gegenstand seiner Liebe. Er soll ihn einführen in das neue, ihm noch unbekannte Reich. Und hier ist vor allen Dingen Behutsamkeit, Verständnis und zarte Rücksichtnahme nötig. In der Freundschaft aber liegt die Idee einer *gegenseitigen* Führerschaft. Der eine Freund soll den andern über sich hinausführen.

So vertreten wir also die Auffassung, daß *durch eine Kultur des Persönlichen, die in erster Linie durch Lebenswerte bestimmt ist, unsere Schaffenskraft und Leistung gesteigert wird.* Und es erhebt sich nun die *Frage*: *in welcher Weise sie in die verschiedenen Sphären der objektiven Kul-*

turwerte ausstrahlen. Wir wollen in diesem Sinne das geistige, sittliche, wirtschaftlich-soziale und künstlerische Gebiet einer kurzen Prüfung unterziehen.

Bei vielen unserer deutschen Denker besteht die Auffassung, daß der Kultur des Abendlandes ernsthaft Gefahr drohe. Georg Simmel hat von der Krisis der abendländischen Kultur, Oswald Spengler vom Untergang des Abendlandes gesprochen. Unter Kultur werden in erster Linie die Güter verstanden, die auf absoluten Werten beruhen: die Religion, die Kunst, die Philosophie. Nach Spengler gibt es für sie, was die abendländische Kultur angeht, keine Rettung mehr, und deswegen hat es auch keinen Sinn, sich für ihre Erhaltung zu bemühen. Nach Georg Simmel charakterisiert die Kultur der Gegenwart vielmehr die Tatsache, daß das Leben alle Formen zerbrochen hat, in denen es bisher zur Darstellung gelangte. Die alten Gesetze des künstlerischen Lebens gelten ebensowenig mehr wie die Lehren der Religion oder die Maximen der Politik. Das Leben, das alles zertrümmert hat, ist noch nicht imstande, neue Formen aus sich heraus zu gebären. So erleben wir die ganzen Schwierigkeiten einer Uebergangszeit, die auf allen Gebieten zu anarchischen Erscheinungen führt: so besonders im religiösen Sektenwesen, im extremen Expressionismus und Dadaismus, sowie auch in der Auflösung des politischen Lebens durch Kommunismus und Bolschewismus.

Wir können uns diesen Deutungsversuchen nicht anschließen. Wenn Spengler meint, daß die westeuropäische Kultur notwendig in Zivilisation übergehen müsse und dem Lyriker rät, Techniker zu werden, dem Maler zur Marine zu gehen und dem Philosophen, sich mit der Politik zu beschäftigen, so verkennt er, daß Kunst und Metaphysik neben der Religion absolute Werte bedeuten, daß in ihnen die höchste Entfaltung des menschlichen Geistes zum Ausdruck kommt und daß sie so ewig sind wie die Vernunft selber. Sollten wir aber die Ueberzeugung haben, daß die Todesstunde für die Verwirklichung dieser höchsten Werte gekommen ist, weil auch der menschliche Geist der Zerstörung anheimgegeben wurde, so müßte es als höchste Aufgabe erscheinen, auch noch das scheinbar Unmögliche zu versuchen, um in der sinkenden und sterbenden Kultur noch den letzten Funken dieses göttlichen Geistes zu hegen und zu pflegen.

Und auch Georg Simmels Deutung kann nicht ganz überzeugen, wenn er meint, daß in unserer Zeit das Leben so mächtig

sei, daß es alle Formen zerbrochen habe. Gewiß ist noch niemals so viel vom »Leben« die Rede gewesen wie in der Gegenwart, aber diese Betonung des Lebens und der Lebensmächte könnte auch ein Ruf nach etwas sein, das uns fehlt oder doch zum mindesten nicht so stark ist wie früher. Denn das Lebensgefühl der Renaissance und der Romantik war augenscheinlich viel mächtiger als das unserer Zeit. Zum mindesten erschien damals das Leben in vollendeter Gestalt. Wir möchten meinen, daß im allgemeinen das Leben dort, wo es sehr stark und mächtig ist, von selber dahin gelangt, neue Formen aus sich zu erzeugen. Die Formlosigkeit unserer Zeit verstehe ich als Müdigkeit, Schwäche und Gleichgültigkeit. Es fehlt die schöne Lebendigkeit des Gefühls. Das gilt besonders für die Kunst. Das Seelenlose und Gestaltlose in so vielen Erscheinungen der modernen Kunst hat seinen Grund in dem Mangel eines schlichten und großen Gefühls oder in dem Unvermögen, die Tiefe des Erlebens zu gestalten. Wenn auch der Künstler, sofern er schafft, nicht fühlen darf, so muß er doch das starke und tiefe Gefühl für das Einfache und Schlichte des Lebens einmal gehabt haben. Ohne starkes Lebensgefühl keine große Kunst. Das Lebensgefühl entfaltet sich aber am schönsten in den nahen Beziehungen der Menschen. So sehen wir, wie der Jünger- und Freundeskreis, den Stephan George um sich gebildet, zur Erhöhung des künstlerischen und literarischen Lebens sehr Wertvolles beigetragen hat.

Das wissenschaftliche Leben unserer Zeit leidet ganz besonders an dem Geist der Spezialisierung. Es fehlt an Ganzheit und umfassender Synthese. Der Geist der Spezialisierung ist hervorgerufen worden durch die Verteilung der Arbeitsgebiete. Bei der wissenschaftlichen Leistung handelt es sich immer um die einseitige Hinwendung zu einem bestimmten Fachgebiet, das unter Umständen ein sehr begrenztes ist, und wir verstehen, daß das Persönliche durch all diese Halbheiten und Einseitigkeiten Schaden leidet. Soll nun der Wille zur Synthese und zum Universalen geweckt werden und gefördert, so gilt es vor allem, den Geist der Liebe, der Freundschaft, der Jüngerschaft, der Heimat wieder erstarken zu lassen. Wenn es sich um Lebenswerte handelt, so sind wir ganz ergriffen und erfüllt. Während ich dem Lebensberuf, den ich ausübe, nur mit gewissen Teilen meines Wesens angehöre, gehöre ich meiner Heimat und meiner Liebe ganz und gar an und setze mich für meinen Freund nicht nur teilweise, sondern mit ganzer Kraft und Seele ein. So handelt es sich bei den Lebensbezügen, die von Lebenswerten

beherrscht werden, um solche, die den ganzen Menschen ergreifen und in Anspruch nehmen.

Georg Simmel hat die Auffassung vertreten, daß die Frau mehr in dem Einheits- und Ganzheitsverhältnis des Lebens verweile und auch verweilen solle. Wohl soll sie in Beziehung stehen zu allen möglichen Formen der Kultur. Sie soll Sinn und Verständnis für alles Große und Schöne haben, aber sie soll sich nicht spezialisieren und objektivieren. Sie soll nicht einseitig werden. Sie soll die Fülle des Lebens in sich tragen und aufbewahren. Der Mann dagegen ist durch Beruf und Stellung einem bestimmten Kulturgebilde und bestimmten Kulturformen zugewendet. Er muß den Sündenfall der Einseitigkeit begehen, wenn er etwas Großes leisten und schaffen will. Er muß sich objektivieren und darunter leidet die Kultur der Persönlichkeit. Die Frau gehört mehr dem Zuständlichen, dem Seins- und Lebenswert, der Mann den Leistungswerten objektiver Kultur.

Aber wir dürfen nicht vergessen, daß die Entäußerung von Persönlichkeiten und Eigentümlichkeiten schließlich dahin führen muß, daß wir unser Eigenstes verlieren und daß uns die rechte Freudigkeit fehlt, wenn wir nicht aus der Fülle des Inneren schöpfen. Und so sollten wir auch in der abstrakten Welt des Gedankens unser Eigenes nicht preisgeben und unsere persönliche Note hineintragen, die aus dem Reiche des Lebens quillt, und so auch in dem Einzelnen und Abgesonderten wieder etwas Volles und Ganzes aufbauen. Nur so vermag unsere Schaffenslust immer wieder neue Kraft und Nahrung zu gewinnen. Auch der Vertreter der abstrakten Wissenschaft muß immer wieder zum Leben zurückkehren. Er darf ihm nicht scheu und fremd gegenübertreten. Er soll keine blinde Arbeitsbiene und vor allem keine Arbeitsmaschine sein, sondern er soll die reiche Lebensfülle auch in die Sphäre des Gedankens tragen und so auch im Begrenzten ein Starkes und Vollendetes geben. Der Gedanke, der sich über das Leben erhebt, darf doch niemals die Beziehung zu seiner Fülle verlieren, sonst geraten wir in einen öden Begriffsschematismus hinein, der zur Geistlosigkeit und Oede verdammt ist.

Auf keinem Gebiet der Kultur sind die einseitigen und partikularen Interessen so groß wie auf dem Gebiet des wirtschaftlichen Lebens. Die große Wirtschaftsfrage ist zu einer kleinlichen und kümmerlichen Lohnfrage geworden. Die Not der Zeit hat zu einer furchtbaren Katastrophe unseres Wirtschaftslebens

geführt. Mühelose Wucher- und Schieberarbeit bezahlt sich mit den höchsten Preisen, und so können wir es verstehen, daß für schlechte und minderwertige Arbeit, ja auch für Arbeitslosigkeit und Arbeitsscheu die höchsten Forderungen gestellt werden. Neid und Unzufriedenheit überall. Der Sinn für das Wohl des Ganzen ist verloren gegangen. Gegenseitige Ausbeutung ist an der Tagesordnung. So ist auf keinem Gebiet mehr als auf diesem Führertum und Vorbild erforderlich, um den Verfall und Untergang des Staatslebens zu verhüten. Und nirgends besteht wie hier die Forderung: Habe Verständnis für das Ganze und suche liebzugewinnen deine Arbeit! Liebe sie nicht nur um des Lohnes willen, den sie dir bringt, sondern um ihrer selbst willen! Es kommt alles darauf an, die richtige Arbeitsfreudigkeit wiederzugewinnen, wenn unser soziales Leben genesen soll.

Und so mögen denn die führenden Männer zum Ausdruck bringen, daß der Lohn nicht alles sei und uns von dem System der Plutokratie erlösen. Hat denn nicht auch der Ehrgeiz ein hohes Ziel und ganz besonders ein reines soziales Gewissen, das auf dem Gefühl beruht, niemand beraubt und geschädigt zu haben? Gibt es nicht vielleicht so etwas wie eine »selige Armut?« Gewiß kann die Arbeitsfreudigkeit auch gesteigert werden durch Erhöhung des Verdienstes, durch Prämien und soziale Fürsorge aller Art. Aber die Hauptsache bleibt doch, daß wir Freude haben an unserer Arbeit, weil sie uns lieb ist, weil wir uns darauf verstehen und weil wir einsehen, daß wir durch sie zu einem nützlichen Mitglied der menschlichen Gesellschaft werden.

Es gibt angenehme und unangenehme Arbeit. Es ist schöner den Künsten zu leben als Kohlen und Erze zu fördern. Es ist fast selbstverständlich, daß der Gelehrte und Künstler seine Arbeit liebt, weil sie frei gewählt wird, während Not und Unglück den Menschen dahin führen, Steine zu klopfen, eine Arbeit, an der er wohl schwerlich inneren Anteil haben kann. Um so notwendiger ist es dann, daß er etwas besitzt, darauf er sich freuen kann, denn dadurch wird ihm die Arbeit leicht, und seine Phantasie kann sie verschönen. Diese Freudigkeit aber wächst uns in erster Linie aus der Sphäre der Lebenswerte zu. Wenn unser Seinswert sich steigert, wenn unser persönliches Leben gewinnt, der Sinn für Liebe und Freundschaft Familie und Heimat neu geweckt wird, dann werden wir auch unsere Arbeit wieder lieben und größeres leisten als bisher.

Das sittliche Leben unseres Volkes ist schwer zerrüttet. Schon vor dem Kriege machten sich Erscheinungen geltend,

die auf einen starken moralischen Zerfall hindeuteten. Auf der einen Seite Ausschweifungen aller Art nach der Parole: »Lebe dich aus«, was soviel bedeutet wie: »vergeude in bloßen Nichtigkeiten deine schönsten und besten Jahre«. Und auf der anderen Seite eine sehr enge und spießbürgerliche Moral, die äußerlichen Tugendstolz mit wahrhafter Sittlichkeit verwechselte. Das sittliche Leben war schon damals in äußerlichem Formelkram erstarrt. Man hatte nur sehr vage und unbestimmte Begriffe von Pflicht in der Idee eines allgemeinen Sollens und pflegte an dem individuellen Sollen achtlos vorüberzugehen. Und wie kann hier ein neues Leben durch schaffende Kraft entstehen? Wir vermögen nicht an die zahlreichen ethisch religiösen Propheten zu glauben, die wir nach jeder Katastrophe des sozialen Lebens, so auch jetzt wieder nach dem ungeheuren Zusammenbruch unseres Volkslebens in Erscheinung getreten sind. Wir vermögen uns weder von einer Neuordnung oder Neugliederung oder gar von einer neuen Religion das Geringste zu versprechen. Die alten Formen des Lebens dürften im wesentlichen noch genügen, wenn sie nur allmählich von einem neuen Geist erfüllt werden. Wir glauben an die Reform »von unten« und nicht so sehr an die Reform »von oben«. Wir glauben nicht an die Gleichheit und Gleichartigkeit aller Menschen, sondern wir glauben, daß es Führernaturen gibt und solche, die ein für allemal der Führung bedürftig sind, und daß die Anforderungen, die an diese beiden Klassen von Menschen gestellt werden müssen, einen ganz verschiedenen Charakter tragen. Wir glauben allerdings nicht, daß das Führertum sich lediglich aus den sogenannten »gebildeten« Klassen und den vormals ersten Ständen entwickelt. Wir glauben auch nicht, daß die entscheidende sittliche Forderung darin besteht, sich zu entpersönlichen, sich aufzugeben und hinzugeben, sondern daß vielmehr alles darauf ankommt, das Persönliche und Eigentümliche zu erhöhen und sich zu einer selbständigen Kraft des Lebens zu entfalten. Der Seinswert geht der Leistung voraus. Noch mehr wie auf das Werk kommt es auf den Menschen an, der selber etwas Eigentümliches ist und deshalb auch die Fähigkeit besitzt, die anderen Menschen zu leiten und zu führen. Dies Werden des Persönlichen, dies schöne »Sosein« der Individualität, erwächst aber in erster Linie aus der Bejahung der Lebenswerte: der Einsamkeit und Freundschaft, der Liebe und der Heimat. Alle diese intimen, unmittelbaren und starken Lebensbeziehungen geben uns die Kraft und die Freudigkeit, in der sittlichen Welt etwas Gutes zu leisten. Und aus dem Verständnis der nahen Lebensbeziehungen erwächst uns auch der

Sinn für das individuelle »du sollst«, für die besondere, eigentümliche, dem Einzelnen obliegenden Pflicht, so daß wir vielleicht endlich von dem Vorurteil abstehen, daß alle Menschen in der Einzelheit ihres Tuns und Wirkens nach denselben Regeln und Maßstäben beurteilt werden müssen.

4. Die Führer und die soziale Entwicklung.

Hier gilt es, den Begriff des Führers mit dem Gedanken der sozialen Entwicklung zu verbinden, deutlich zu machen, wie der Einzelmensch die sozialen Kreise bestimmt, und seine Bedeutung für die Entfaltung des Ganzen zu zeigen. Ohne den Begriff der Entwicklung kann eine Sozialphilosophie nicht auskommen. Deswegen ist die Philosophie Schopenhauers trotz ihrer starken Betonung des sozialen Zusammenhanges doch schließlich sozialfeindlich, weil sie nur das unerträgliche Einerlei, die Oede und Langweiligkeit des Lebens, aber keine Entwicklung und Entfaltung kennt. Wir bedürfen für die Fragen der Sozialphilosophie den Begriff eines Lebens, das sich entfaltet, eines Lebens, das zum mindesten immanenten Wert und Sinn besitzt oder durch die Beziehung auf ein Transzendentes geadelt wird. Durch die Bejahung des Lebens wird dem Leben ein Wert zugesprochen, und das Leben steigt und fällt, erhebt sich, zeigt Kraft und Schwäche, Verfall und Aufstieg und treibt immer neue Formen aus sich hervor. Wenn durch das Spätere, das geschieht, dem Früheren ein neuer Wert hinzugefügt wird, so sprechen wir von Entwicklung, von Wertzuwachs, wenn aber das Spätere unter einem allgemeinen Wertmaßstabe besser und wertvoller erscheint als das Frühere, so sprechen wir von Wertsteigerung oder von Fortschritt. Das Leben aber, was hier gemeint wird, ist menschliches Gemeinschaftsleben, und auf dieses sucht der Führer einzuwirken. Die führende Persönlichkeit bedeutet etwas für die Gemeinschaft. Das kann aber nur dann der Fall sein, wenn der Führer nicht selber ein beliebiger Teil des Gemeinschaftslebens und Glied des sozialen Organismus ist, sondern wenn das Leben in ihm eine höhere Gestalt angenommen hat und er die Möglichkeit besitzt, es zu überschauen und zu deuten. Der Führer soll die große Menge, die auf das engste miteinander verknüpft und sozialisiert ist, weiterbilden, vorwärtsbringen und höherführen. Ohne ihn rückt sie nicht vom Fleck, bewegt sich im unruhigen Hin-und-Her, hat keine Spannkraft und neigt zur Trägheit und Stabilität. Die große Aktion und Gestaltung geht von dem Führer aus. Er hat einen höheren Seins-

wert als jene. Sein bloßes Dasein bedeutet schon etwas, auch abgesehen von Taten und Werk. Durch die ganze Art seines Verhaltens, durch seine Stellungnahme gegenüber den Dingen, ja schon durch Worte, Blick und Geste weiß er zu wirken und wird zum Vorbild, dessen wir dringend bedürfen, und zum guten Beispiel, das sich andere zum Muster nehmen.

Der Führer ist zielbewußt. Er hat einen Plan, ein Programm, ein Wissen von dem, was nottut. Die Menge der Geführten ist ziellos und unwissend. Und es ist auch gut, daß sie nicht alles wissen, denn sie könnten von dem Wissen und der Freiheit doch keinen rechten Gebrauch machen, weil sie zuviel an kleinen Dingen hängen, weil es ihnen gar zu schwer fällt, einen Entschluß zu fassen und sie die Last der Verantwortung nicht tragen können. Auch sind sie es nun einmal gewohnt, irgendeine Autorität zu verehren, und so ist für sie die Autonomie unter Umständen ein Danaergeschenk, das sie vernichtet, weil es ihnen allen Halt und alle Stütze im Leben nimmt. Viele von uns haben die Sehnsucht, etwas zu verehren, und diesem Bedürfnis kommt die Gestalt des Führers entgegen. Auch dürfte es nicht gut sein, daß gar zuviele an letzten Entschlüssen mitarbeiten, denn dadurch wird die Kraft und Einheitlichkeit des Entschlusses gehindert.

Der Führer ist es denn auch ganz besonders, der den Weg weiß und die Mittel kennt, die zum Ziele führen. Führerlos würden die meisten Menschen in die Irre gehen. Sie können sich nicht raten und helfen. Sie müssen sich doch schließlich der führenden Persönlichkeit überlassen, die sie manchmal dahin führt, wohin sie nicht gewollt haben. Und dann müssen sie einsehen, daß dies Ungewollte zu ihrem Besten war.

Der Blick des Führers ist nicht nur vorwärts, sondern auch rückwärts gewandt. Er muß schauen, ob die anderen ihm folgen können. Er muß auch manchmal warten, daß sie nachkommen. Er muß Rücksicht nehmen auf die Gefährten. Er ist ein Erzieher des Menschengeschlechtes. Er muß die Menge verstehen, die Psychologie der Masse begreifen. Deshalb muß er Distanz vom Leben haben, ohne lebensfremd zu sein. Die Distanze gewinnt er durch die Einsamkeit, durch das Einsamsein mit dem Objektiven, den großen Werken der Kultur. Mit allem Großen der Vergangenheit muß er vertraut sein, um selber den Weg zur Größe zu finden. Die Lebensnähe gewinnt er durch das Verweilen in den großen Verhältnissen der Zweisamkeit und Vielsamkeit, und aus ihnen schöpft er auch immer wieder neue Kraft, um alle Fülle der Verantwortung

zu tragen. Sein liebevolles Eingehen auf die wenigen, die ihm so eng verbunden sind, gibt ihm die Möglichkeit, auch weiteren Kreisen gerecht zu werden. Und weil er selber ein Liebender ist, so wird er auch die Liebe der Menschen gewinnen.

Aber der Führer muß den Geführten auch ein Impuls sein. Ein immer neuer Erwecker und Erreger. Er hat dafür zu sorgen, daß jene nicht in die Ruhe der Trägheit und der Indolenz versinken. Ein mahnendes Gewissen und ein stummer Vorwurf soll er ihnen sein, auf daß sie sich niemals beruhigen bei dem gegenwärtigen Stand der Dinge, niemals zur satten Befriedigung gelangen, sondern immer nach dem Größeren und Besseren streben.

Auf allen Gebieten der Kultur ist der Führer notwendig und unentbehrlich.

Auf dem Gebiet der Erkenntnis führt er in das Reich des Wissens ein, so wie Sokrates seine Schüler führte, vorsichtig und behutsam zu dem Neuen hin. Er weiß verständisvoll zu leiten und Verständnis zu erwecken für das ruhige Reich des Begriffes. Und auf dem Gebiete der Kunst hat der Führer zu sorgen für die Reinigung und Säuberung des Geschmackes. Hier gilt es, die Welt des Wahrhaft Schönen vor jungen Augen aufzutun und der Kritiklosigkeit der Menge gegenüber mit ruhiger Sicherheit und unbeugsamer Bestimmtheit immer wieder auf dasjenige hinzuweisen, was der schauenden Betrachtung wert. Unbeirrt muß er seine Straße gehen, ohne sich von den falschen Götzen der Mode blenden zu lassen und ohne sein Herz dem Neuen zu verschließen, das dem früher Geliebten vielleicht teilweise entgegengesetzt ist.

Auf dem Gebiet der Moral wird er durch seinen bloßen Seinswert etwas bedeuten und als Beispiel und Vorbild auf andere wirken. Seine Bestimmung wird er unverrückbar im Auge behalten, mit harter Selbstzucht an sich arbeiten und seiner Aufgabe nachkommen. Niemals wird er mit sich zufrieden sein, sondern immer von dem Wunsch erfüllt, vorwärts zu kommen. Vornehmheit und Adel der Gesinnung geht von der führenden Persönlichkeit aus und läßt in den dumpfen Seelen etwas ahnen, was sie vorher nie gefühlt. Keine starre Gerechtigkeit, aber Gerechtigkeitsliebe soll den führenden Menschen erfüllen. Hilfsbereit den Bedürftigen zugewendet, soll er sie doch niemals schonen und zur Ruhe kommen lassen, sondern ihnen ein ewiger Stachel der Unruhe und der Bewegung sein, denn er soll die schlummernden Seelen erwecken.

Auf dem Gebiet des wirtschaftlich-sozialen und politischen Lebens sind wir des Führertums ganz besonders

bedürftig. Hier gilt es, den Sinn für das Ganze und das Gefühl für die Solidarität der Interessen zu pflegen. Der Führer hat diesen überschauenden Blick und weiß, daß alles, was dem Ganzen förderlich ist, auch den Bedürfnissen und Interessen des einzelnen dient. Wenn der Führer auf sittlichem Gebiet besonders auf das Persönliche und Einzelne zu achten hat, so muß dem wirtschaftlichen und politischen Führer immer die Idee des Ganzen vor Augen schweben und er muß den Sinn für das Ganze in denjenigen erwecken, die geführt sein wollen und sollen. Er weiß, daß die Glieder erlahmen und absterben, wenn das soziale Ganze notleidet, wenn die Regierung nicht mehr die Macht und die Mittel hat, ihren Verpflichtungen nachzukommen, wenn durch die künstliche Herbeiführung wirtschaftlicher Krisen Arbeit, Handel und Verkehr ins Stocken gerät und maßlose, ungerechtfertigte Forderungen den Staatshaushalt ruinieren. Der wahrhafte Führer wird seinen Einfluß immer dahin geltend machen, daß die partikularen Ziele der einzelnen Parteien immer zurücktreten, wenn es sich um das Wohl und Wehe der staatlichen Gemeinschaft handelt.

Eine besonders behutsame Führung aber ist erforderlich, wenn es sich um die innerlichsten Angelegenheiten der menschlichen Seele um das religiöse Leben und Erleben handelt. Wie leicht und wieviel kann hier verdorben werden. Denn dem religiösen Führer ist die Obhut des seelischen Geschehens anvertraut. Drei Dinge sind es, die zur guten Führerschaft, besonders aber auch zur Führerschaft auf religiösem Gebiet erforderlich sind: Unbeirrter Glaube, Freiheit des Geistes und Opferbereitschaft. Der Glaube des religiösen Führers reißt die Massen mit sich fort. Sie glauben an seinen Glauben und deswegen glauben sie auch an ihn und die Lehre, die er verkündet. Sie können aber an seinen Glauben nur dann glauben, wenn sie der Unabhängigkeit seines Geistes versichert sind und wenn sie wissen, daß das, was er verkündet, durch keinerlei Autorität und äußere Zwecke bestimmt ist, sondern daß alles von ihm selber ausgeht, daß er die Verantwortung für alles trägt und aus ihm die heilige Notwendigkeit der Sache spricht. Und schließlich muß der religiöse Führer auch zum Opfer bereit sein, zum Opfer an Gut und Leben, denn nur diese innere Bereitschaft gibt ihm das Recht zur Verwaltung eines so kostbaren und hohen Amtes.

Der Weltkrieg hat uns gezeigt, was das Führertum im Felde bedeutet. Wenn der Führer fehlt oder der Führer versagt, dann müssen wir unsere Sache verloren geben. Denn auf ihn sind alle Blicke gerichtet, und die Gefährten sind bestrebt, ihm nachzueifern

oder es ihm gleichzutun. Wenn er die Sorge um die Seinen aufgibt, so wird er auch alles Vertrauen verlieren. Er muß die Sorge um sich und um sein eigenes Leben zurückstellen können hinter die Sorge um seine Mannschaft. Der eiserne Gedanke der Pflicht muß ihn ganz durchdringen. Er muß hart gegen sich selber sein können bis zum äußersten. Teilnahme muß er haben mit dem Schicksal jedes einzelnen aus seiner Schar. Dann wird ihm lohnen die Liebe und Anhänglichkeit seiner Leute, und sie werden ihm folgen in Not und Gefahr.

Wenn die Stunde des Schicksals schlägt, so erhebt sich das Führertum zur Idee des Helden. Der Held ist losgelöster von der Schar der Seinen, er ist sehr viel einsamer und isolierter. Das Ungeheure und Schwere, das auf dem Spiele steht, verlangt von ihm eine gewisse Rücksichtslosigkeit. Er hat eine Mission zu erfüllen und glaubt an seinen Stern. Er vertritt sehr häufig die Sache eines Volkes in der weltgeschichtlichen Stunde der Not, der Größe und der Gefahr. Er macht die Sache seines Volkes zu seiner eigenen Sache und weitet das eigene Schicksal aus zum Schicksal einer Nation. Mit dem Tod des Helden scheint das Schicksal des Volkes besiegelt zu sein. Er ist von großen Leidenschaften und Affekten getrieben, ohne die er sein Ziel nicht erreichen könnte. Und die Grundsätze der bürgerlichen Moral sind nicht ohne weiteres auf ihn anzuwenden. Er ist der große Erreger und Beweger des historischen Geschehens. Er ist es, auf den geängstigte und sehnsuchtserfüllte Zeiten warten. Er glaubt seine eigenen Ziele und Pläne zu verwirklichen, indem er den Kampf mit dem Schicksal aufnimmt, und ohne daß er es selber will und weiß, erwirkt er, durch seinen Dämon getrieben, neue Formen der Kultur und erhöht den Rhythmus des wandelbaren Lebens.

5. Der soziale Ausgleich.

Die Gegensätze, die auf sozialem Gebiete bestehen, bedürfen in sehr verschiedener Weise der Lösung und des Ausgleiches. Der Gegensatz, über dessen Ausgleich wir hier noch einiges zu bemerken haben, ist der zwischen der schroffen Entwicklung der Persönlichkeit und weitgehenden Einordnung in die Gemeinschaft: also Persönlichkeitskultur und Sozialismus. Wir müssen unbedingt an beidem festhalten. Wir dürfen weder das eine noch das andere aufgeben. Wir können nicht zu einem absoluten Individualismus zurück, wir müssen aber auch das Persönliche pflegen. Die Krankheit unserer Zeit liegt besonders darin, daß wir einseitige Berufs- und Klassen-

menschen geworden sind. Wir haben uns in zu einseitiger Weise gewissen objektiven Kulturwerten, wie Wissenschaft und Wirtschaft, Staat und Recht verschrieben und die Lebenswerte vernachlässigt.

Von den objektiven Kulturwerten aufgesogen, sind wir einseitig geworden, zur Schablone und zum Mechanismus erstarrt, vor allem in den abstrakten und technischen Berufen. Und die hohe Entwicklung der Technik selber ist für diese Wendung bestimmend gewesen. Nun ist ja gewiß die Hingabe an das Objektive, an unsere Arbeit, an unseren Beruf eine dringende Forderung unserer Zeit. Wir haben die Empfindung, daß nur die rastlose Arbeit unsere Kultur noch retten kann. Aber es besteht die Gefahr, daß die Arbeit nur noch mechanisch geleistet wird, und dann muß sie an Qualität weit zurückstehen hinter dem, was aus den Tiefen der Persönlichkeit nach Gestaltung und Ausdruck ringt. Auf Beseelung und schöne Lebendigkeit kommt es an. Diese aber kann uns nur aus der Sphäre der Lebenswerte erwachsen.

Die moderne Kulturentwicklung neigt dahin, diese Sphäre gering zu schätzen und zu unterdrücken. Wir sollen ganz in unserem Beruf aufgehen, so daß wir ganz in den Dienst des Objektiven, des Staates und der Gemeinschaft treten. Wir sollen beruflich sozialisiert werden und schließlich noch unter Auslöschung jeder Rangordnung der Geister Arbeiter sein auf verschiedenen Gebieten. Das müßte dann zur Vernichtung des Persönlichen führen.

Grade da wird nun die Stelle sein, *wo die Lebenswerte als Prinzip des Ausgleichs und der Versöhnung einsetzen können.* Die starre in sich ruhende Persönlichkeit ist vollkommen asozial gesinnt und vermag der Gemeinschaft keine Zugeständnisse zu machen. Sie bleibt frei für sich und geht dem Kulturwerk verloren. Die Zahl dieser Asozialen, dieser Enttäuschten und Mißvergnügten, dieser Menschenfeinde und Egoisten, dieser Sonderlinge und abseitsstehender Originale ist größer als wir vielleicht im ersten Augenblick vermuten möchten. Der Grund zu dieser Ablösung kann Stärke und Schwäche sein. Diese Menschen fühlen sich zu schade, um in das trübe Gewirr des sozialen Lebens einzugreifen oder hegen die Furcht, ihr Bestes zu verlieren. Auf der anderen Seite diejenigen, die durch ihren Beruf gänzlich sozialisiert oder dem äußerlichen Treiben des gesellschaftlichen Lebens hingegeben sind. Sie haben ihr Persönliches preisgegeben, wie in jenen das Gemeinschaftsgefühl erstarb. Und da sind es nun jene engen sozialen Kreisverhältnisse, die sich einschieben zwischen der Sprödigkeit der Persönlichkeit und der Entäußerungsgefahr

der sozialen Hingabe. Sie bewahren mich davor, daß ich mich verliere und schützen mich davor, daß ich versteinere. Ich glaube, daß wir diese Persönlichkeitskultur zu sehr vernachlässigt haben und nach innen wieder gewinnen müssen, um nach außen groß zu werden. Die Steigerung des persönlichen Lebens kann, wie wir gesehen haben, den objektiven Kulturwerten nur zugute kommen. Sie werden dadurch vom Formalismus erlöst. Sie gewinnen eine neue Seele. Aus der sorgsamen Pflege des Lebensgefühles kann eine neue und höhere Kultur erwachsen, welche die Wunden und Gegensätze heilt, die dem sozialen Ganzen geschlagen sind und auch den Gegensatz von Individualismus und Sozialismus auf einer höheren Stufe der Entfaltung der Versöhnung entgegenträgt.

Es gibt nur zwei Wege zur Reform und Erhöhung der Kultur: der Weg von oben und der Weg von unten. Der Weg von oben ist der, welcher schneller zum Ziele führen kann. Um ihn zu finden und zu führen, bedarf es der großen, prophetisch-religiösen Naturen, der Helden und großen sozialen Reformatoren. Aber sie, welche die Macht zur Umgestaltung besitzen, sind eine seltene Erscheinung der Kultur. Wir können nicht auf sie rechnen und auf sie warten. Sie sind das wundervolle und seltene Geschenk des Schicksals. Von ihnen geht Befreiung von allen lastenden Formen, Schöpfung des Neuen und Erlösung aus. Eine neue Religion, eine neue Lebensauffassung, eine neue Kultur kann nicht gemacht werden. Sie ist dem Genie und der Tat der einzelnen großen Persönlichkeit vorbehalten.

Wohl aber können wir zu aller Zeit den bescheidenen Weg von unten gehen, indem wir der Gemeinschaft ganz allmählich neuen Grund und Boden geben. Und das führte uns zur Besinnung auf die Lebenswerte, welche die engsten sozialen Kreise bestimmen. Von ihnen kann sehr wohl eine Besserung des sozialen Lebens ausgehen, ohne daß es not täte, große Umformungen und Umgruppierungen zu vollziehen. In den alten Formen kann das Neue allmählich wachsen und reifen, und das Angesicht der Kultur wird wieder schön erscheinen, wenn die Gestalten des Lebens, die jetzt verkümmert sind, neue Kraft gewonnen haben, wenn sie die Pflege und Anerkennung erhalten, die sie verdienen, wenn sie mit neuem Geist und Sinn erfüllt sind und ihren beglückenden Einfluß wieder geltend machen. Denn mit ihnen ist die höchste Schaffensfreudigkeit verbunden, und wir müssen Führer im Leben gewesen sein, um zum Wegweiser für viele und zum Entdecker neuer Kulturformen zu werden.

Die gesellschaftlichen Mächte in der französischen Kultur.

Von

Ernst Bernhard (Berlin).

Wo immer wir menschliches Gruppenleben antreffen, kehren gewisse allgemeine Grundmotive wieder, die den gesellschaftlichen Zusammenhang begründen helfen. Ob die Gruppe mehr oder weniger straff organisiert ist, ob sie eine lockere oder festere Struktur besitzt, immer sind soziale Urphänomene wie gegenseitige Nachahmung, gegenseitige Leistungen und Unterstützungen der Gruppenmitglieder zu finden; ebenso irgendein Verkehr in räumlicher Hinsicht wie auch in ideeller, der sich in seiner höchstentwickelten, intellektuell-bewußten Form als wechselseitiger Gedankenaustausch darstellt. Diese Urphänomene sind in den ersten Ansätzen bekanntlich schon bei gesellig lebenden Tieren vorhanden; sie nehmen innerhalb der menschlichen Kultur zahllose Gestalten an, kommen in allen Abwandlungen vor, je nachdem wir es mit primitiven Horden, Sippen, Clans, Stämmen oder größeren Verbänden bis zu ganzen national geeinigten Völkern zu tun haben, je nachdem es sich um ein Nomaden-, Halbnomaden oder ein seßhaftes Kulturvolk handelt. Bei primitiveren Gruppen mag tatsächliche oder angenommene Blutsverwandtschaft noch eine gewisse Rolle spielen, während sich später der soziale Zusammenhang von der physiologischen Unterlage mehr loslöst: immer kehrt auf den verschiedenen Entwicklungsstufen in wechselnden Formen das Streben wieder nach gesellschaftlicher Anerkennung und Auszeichnung, nach Ruf, Ehre, Ansehen; überall sehen wir mehr oder minder stark das Bedürfnis nach Spielen, Tänzen, Festlichkeiten sich regen, die die Lebensgemeinschaft anschaulich zum Ausdruck bringen und weiter verstärken. Ein Fonds von gemeinsamen Erlebnissen, Erfahrungen, Lebensinhalten entsteht, der in gewissen traditionellen und konventionellen Formen des Urteilens und Handelns seinen Niederschlag

findet. Jede Abweichung von diesen Formen wird von Fall zu Fall je nach der Kulturstufe mehr oder minder streng durch Mißbilligung, Lächerlichmachen, Boykott, Ausstoßung und sonstige Strafen geahndet.

Diese durchaus fragmentarische Umschreibung des Auftretens sozialer Wechselwirkungen soll lediglich ihrer besonderen Ausprägung und Steigerung auf der Höhe einer modernen Kultur den richtigen, allgemeineren Hintergrund verschaffen, ohne den die Proportionen allzusehr verzerrt erscheinen müßten. Das Vorhandensein gesellschaftlicher Triebe und Neigungen ist ja noch gar nichts Eigentümliches; erst die verschiedene Stärke und Art ihres Auftretens ruft charakteristische Unterschiede hervor. So ergeben sich je nach der Intensität des gesellschaftlichen Lebens und Verkehrs gewisse Verschiedenheiten zwischen Stämmen und Völkern; nach dieser Richtung sollen z. B. Tahitier und Samoaner die Fidschiinsulaner, Eskimos die Indianer, Neger schließlich die Buschmänner, Hottentotten und Kaffern übertreffen.

Im folgenden soll die Ausprägung der gesellschaftlichen Tatsachen auf verschiedenen Gebieten der französischen Kultur verfolgt werden, innerhalb deren diese Lebensmächte eine ungewöhnliche Bedeutung gewonnen haben. Als methodische Voraussetzung unserer Darstellung ist folgendes zu beachten: stets handelt es sich um die besonderen Gestaltungen, Steigerungen und Modifikationen allgemein-menschlicher Tendenzen, die auf gewisse historische Entwicklungsreihen getroffen sind und im Verein mit andern nationalen Elementen und Sonderrichtungen die Herausbildung eines eigenartigen gesellschaftlichen Naturells ermöglicht haben. Wenn wir seine Aeußerungen an gewissen Verhaltungsweisen, Gewohnheiten, Einrichtungen, an Tatsachen des kulturellen Lebens beobachten, so soll damit nicht etwa ein eindeutiges Kausalverhältnis festgestellt werden. Vielmehr können, um den extremsten Fall anzunehmen, jene Tatsachen und Verhaltungsweisen sehr wohl ganz anderen Wurzeln und Entwicklungsreihen als dem »gesellschaftlichen Naturell« entsprungen sein. Dieses verleiht vielmehr gewissen bereits vorhandenen Inhalten nur charakteristische Grade, spezifische Färbungen und Steigerungen. Oder — ein anderer Typus von Zusammenhängen — manche Gebilde, die von ganz anderen Lebensgründen und Zweckreihen her aufwachsen, werden gleichzeitig von den gesellschaftlichen Tendenzen geformt, wobei eine Konvergenz der Wirkungen stattfin-

det, die jede Zurechnung an einen der beteiligten Faktoren verbietet.

Zunächst darf von den Franzosen gesagt werden, was Mommsen von den Römern berichtet, bei denen ein schlechter Bürger hieß, wer anders sein wollte als die Genossen. Seit langem gehört zu den ungeschriebenen Gesetzen der französischen Gesellschaft, möglichst wenig aufzufallen (ne pas se distinguer). Das übliche Niveau soll, zum mindesten der äußeren Form nach, möglichst wenig durch exzentrische Neigungen durchbrochen werden. Allgemein wird ja, auch wo an sich eine innere Berechtigung dazu vorliegt, jedes bewußte Sich-Abhebenwollen, jede betonte Distanznahme im Kreise *gesellschaftlich* erzogener Personen als eine Taktlosigkeit empfunden. Um jeden Preis wird denn auch gerade im französischen Gesellschaftsleben vermieden, eine lächerliche Figur zu machen. Was auffällt, bekommt leicht eine komische Färbung. Im gesamten Auftreten, in Benehmen und Kleidung werden alle das Lächerliche selbst nur leise streifenden Extravaganzen vermieden. „Du sublime au ridicule il n'ya qu'un pas« und »C'est le ridicule qui tue« sind in dieser Richtung liegende Warnungen. Strenger als anderwärts sind die typischen Vorkommnisse des Gemeinschaftslebens wie Verlobung, Hochzeit, Taufe, Beerdigung an konventionelle Formen gebunden. Besonders ausgebildet sind wieder die Normen, die den geselligen Verkehr im engeren Sinn regeln, mag es sich nun um gegenseitige Besuche oder gemeinsame Vergnügungen handeln. Hierher gehört auch der den ideellen Verkehr vermittelnde Brief. Ein Abweichen von seiner einmal als »comme il faut« fixierten Gestalt ist streng verpönt. Hillebrandt behauptet, der beste Franzose sei imstande, eine gute Handlung zu unterlassen, wenn sie lächerlich wirke. Andererseits könne freilich der Gedanke in der Oeffentlichkeit oder gar vor der Nation zu handeln, gerade einen Franzosen zu ganz besonderen Leistungen anspornen.

Wer nicht auffallen will, kleidet und trägt sich wie der Nachbar. Kleine Variationen der tonangebenden Gruppen werden deshalb von den übrigen besonders schnell nachgeahmt. Von hier ist die Herrschaft der Mode zu verstehen, denn sie kommt gewissen Elementarbedürfnissen der Nation entgegen: der Reiz des Neuen, der Wunsch nach Abwechselung verbinden hier sich mit dem Verlangen einzelner Gruppen, sich gegen andere deutlich abzuheben und gleichzeitig dabei die Gemeinsamkeit unter ihren Mitgliedern zu betonen. Kant nennt die Franzosen geradezu das Modevolk. Im übrigen erstreckt sich die Mode bei ihnen nicht nur auf den

äußeren Habitus, sondern auch auf manche Formen des Ausdrucks und sprachliche Neubildungen.

In der Mode erscheint diese leicht sich verbreitende interpersonelle Kontaktwirkung auf einem Gebiet, das ganz Oberfläche, ganz anschauliche Außenseite des Lebens ist. Das gleiche Phänomen tritt uns in einer Offenbarung des Temperaments entgegen, die in zentraleren, mehr affektiven Schichten der Seele wurzelt: der Tatsache des *élan*. Das »französische Auflodern«, wie es Goethe bezeichnet, muß irgendwie mit einer höchstgesteigerten seelischen Wechselwirkung zusammenhängen. Diese schnelle, explosionsartige Entzündung ganzer Massen setzt ein leichtes, gleich gerichtetes Ansprechen auf gewisse Reize und Impulse aus, die bereitliegende Energien entladen und ohne Widerstand machtvoll in ein Bett stürzen lassen. In dem kaum übersetzbaren Ausdruck »bravoure« hat die Sprache dieses schnelle, jähe Draufgehen charakteristisch mitklingen lassen.

Gesellschaftlich eingestellte Naturen sind sich weiter in erhöhtem Grade der Wirkung ihrer Handlungen im voraus bewußt. Rauheiten in Form oder Inhalt werden abgeschliffen, man wird höflich, rücksichtsvoll. Die Höflichkeit darf geradezu als das Lebensprinzip alles gesellschaftlichen Verkehrs bezeichnet werden. Frankreich hat die feinen Umgangsformen der Neuzeit entwickelt. Schon im Laufe des zwölften Jahrhunderts ist seine ritterlich-höfische Kultur nach dieser Richtung auf einer solchen Höhe, daß Adenet le Roi das Land rühmen kann, es sei stets gewesen »die Blüte und Reinheit der Waffen, der Ehre, des *feinen Anstands*, der *Höflichkeit* und der Freigebigkeit: da trifft man und sieht man, was man tun und lassen muß«[1]. Wie im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert waren bereits im zwölften und dreizehnten Erziehung und Manieren, Takt und gute Sitte der ritterlichen Gesellschaft in Deutschland französischer Herkunft. Was man im siebzehnten Jahrhundert die untadelhafte conduite nannte, hieß damals »hövescheit«, ein Ausdruck, der genau der courtoisie des Französischen entspricht[2]. Wie in einem Brennpunkt treffen die feinsten Ausstrahlungen dieses gesellschaftlichen Lebens in La Bruyères »Caractères«, die noch dem siebzehnten Jahrhundert angehören, zusammen. Mit seinen glänzend skizzierten Porträts, Typen und prägnanten Situationen hat dieses Werk einen besonderen Stil aufgebracht, dessen Ironie und Grazie allen Bewegungen und Erscheinungsformen dieser Gesellschaftskultur

1) Nach G. Steinhausen, Geschichte der deutschen Cultur, 1904, S. 238.
2) Vgl. Steinhausen a. a. O. S. 261.

gerecht zu werden vermag. Im achtzehnten Jahrhundert erreicht Frankreich wohl seinen Höhepunkt als Schule des guten Tons, in der die gebildete Jugend Europas ihre Politur erhielt. Unaufhörlich ermahnt Lord Chesterfield seinen Sohn, den französischen Aufenthalt in diesem Sinne auszunutzen. »Den Deutschen«, schreibt Goethe an Varnhagen v. Ense, »fehlt aber durchaus der Trieb, die Lust, das Bedürfnis, sich im geselligen Leben zu bilden, wogegen der Franzos ganz allein von und für die Gesellschaft existiert.« Kein Zufall ist denn auch, daß Worte wie courtoisie, causerie, esprit, coquet sich kaum in andere Sprachen übersetzen lassen. Es sind alles Ausdrücke, die mit der gesellschaftlichen Sphäre zusammenhängen, der auch der spezifische Terminus des Rendez-vous entstammt.

Die »Bekanntschaft« ist die geeignete Form, in der sich dieses Leben abspielt. Unter Freunden ist man zu Zeiten unhöflich, man sagt sich »die Wahrheit«. Individuen, die einen großen Teil ihrer Energien in dem sozialen Kontakt entladen, sind weniger für das intimere Verhältnis der Freundschaft angelegt, das die Teilnehmer mehr oder weniger von dem Kreis der übrigen isoliert. Die Freundschaftsbeziehung stellt eine mehr persönliche Bindung dar, die an individuellen Zügen haftet und eine tiefere Gemeinsamkeit oder Ergänzung der Lebensformen und -anschauungen voraussetzt. Die Bekanntschaft gestattet dagegen den Individuen in eine höchstmögliche Zahl gegenseitiger Beziehungen einzutreten, was eben mit dem Fortfall der Intimität bezahlt wird. Das dem einzelnen zur Verfügung stehende Sympathiequantum wird durch den gesellschaftlichen Verkehr derart in Anspruch genommen, daß für eine tiefere Freundschaft gewissermaßen nicht mehr genug übrigbleibt; anders gesprochen: die Intensität des Gefühls wird durch seine Extensität ausgeglichen [1]). Nicht individuellere Erlebnisse und Stimmungen, sondern die mehr allen gemeinsamen Inhalte werden in ein Verhältnis wie die spezifisch französische Bekanntschaft hineingegeben. Der Franzose ist deshalb diskret; intimere Privatangelegenheiten und mehr zentrale Lebensgebiete bleiben aus dem Spiel, weniger aus besonderem seelischem Takt heraus, als weil man sich gar nicht so sehr dafür interessiert. Nach einer feinen Bemerkung

---

1) Duclos schildert das Pariser Leben des 18. Jahrhunderts als Augenzeuge folgendermaßen: On se recherche peu, on se rencontre avec plaisir; on s'accueille avec plus de vivacité que de chaleur; on se perd sans regret, ou même sans y faire attention« (Duclos, Considérations sur les Moeurs de ce Siècle, Collection bibliotheque Nationale. Paris 1905, S. 10).

Hillebrands ist der Franzose im voraus überzeugt, daß »allzugroße Intimität das Grab der Geselligkeit ist«.

Eine besondere, spezifisch weibliche Ausprägung finden diese Tendenzen in der »Koketterie« und zwar treten hier gleichzeitig zwei in diesen Zusammenhang gehörende Motive in eigenartiger Verschmelzung auf. Koketterie kann einmal ein distanziertes Spielen mit dem Partner sein, das in die gesellschaftliche Verkehrsform der »Bekanntschaft« eine besondere erotische Note hineinträgt. Versagen und Gewähren, Andeuten und Verschleiern, Ernst und Mutwille werden hier zu einem schillernden Capriccio verflochten, das in der intellektuellen Sphäre sein genaues Gegenstück in dem *esprit* findet, auf den wir als ein Sondergebilde französischer Gesellschaftskultur noch zurückkommen. Koketterie ist aber weiter durch eine besondere Art der Einstellung auf den sozialen Umkreis gekennzeichnet, die nicht bloß negativ dem »Lächerlichen« aus dem Wege geht, sondern sich durch positive Qualitäten dem Milieu anzupassen sucht. Wie auch sonst handelt es sich hier ersichtlich um ein allgemein-menschliches Verhalten, das bei der Französin nur nach Grad und Erscheinungsform, nicht aber durch sein bloßes Vorhandensein, als Sonderzug angesehen werden darf. Sie spricht, bewegt und kleidet sich im stillen Hinblick auf die andern; sie hält auf sich, als ob sie sich immer bemerkt fühlt, selbst wenn sie allein ist. Hierbei hat man indessen keinesfalls immer an raffinierte Künste, ein bewußtes, berechnendes Hinschielen auf die Galerie zu denken, sondern auch an jene kaum bewußten Instinkte und naiven Orientierungen, die ein freundliches Geschick als natürliche Mitgift für den Lebensweg verliehen hat und die wir gewöhnlich *Geschmack* nennen. Man achtet und hält auf sich; gemeint sind eigentlich die andern. Das Wissen um sie wird instinktiv, wird in die Form des Für-Sich gekleidet, so daß alle Aeußerungen der Persönlichkeit von der Tracht bis zu Geste und Ausdruck ganz naturhaft-unbefangen zutage treten. Die Engländerin, der diese leisen Fingerzeige und instinktiven Orientierungen fehlen, huldigt dagegen viel leichter jener »Göttin Platitüde«, wofern sie nicht völlig dem Teufel der Geschmacklosigkeit verfällt.

Von diesen allgemeineren Verhaltungsweisen wenden wir uns zu engeren Kreisen, denen die französische Soziabilität ein besonderes Gepräge verliehen hat. Es handelt sich um Formen der Vergesellschaftung, die natürlich auch anderwärts vorkommen, aber ohne die Charakteristik, Farbe und Bedeutung, die sie bei den Franzosen gewonnen haben; meist sind sie sogar anderwärts unmittelbarer

Nachahmung entsprungen. Ein solches Gebilde ist vor allem der französische Salon, dessen berühmtester historischer Vertreter vielleicht das Hotel de Rambouillet gewesen ist. Diesem schließen sich im siebzehnten Jahrhundert die literarischen Zirkel Malherbe's, des Cardinal de Retz, der Madame des Loges, Valentin Conrarts an. Letzterer diente sogar der Académie française zum Ausgangspunkt. Die Sphäre des Salons brachte es bis zu einem Heiligen: Franz von Sales. Weit größere Bedeutung dürften noch die Salons des achtzehnten Jahrhunderts besitzen, denen ein wichtiger Anteil an der Entwicklung und Ausbreitung der Aufklärungsidee zukommt. Hier treffen wir auf Namen wie Holbach, Helvétius, Madame Geoffrin, Julie de Lespinasse und viele andere.

Was den Salon der demokratischen Moderne betrifft, so ist derselbe in der Regel prinzipiell jedem zugänglich geworden, der einmal der guten Gesellschaft angehört. Als Passierschein genügt der Einschluß in die vage Sphäre der »Gebildeten«[1]. In entschiedenen Gegensatz hierzu tritt der exlusive Klub, eine charakteristische Form der englischen Geselligkeit. Der Klub ist sozusagen eine erweiterte Familie; er hat ein eigenes Haus. Während hier die Erfüllung gewisser, durch Zweck und Tradition des Klubs gegebener, individueller Bedingungen verlangt wird, sind für die Geltung im Salon doch im einzelnen die nach außen gewandten sozialen und Standesqualitäten der Persönlichkeit wichtig. Dies findet einen bezeichnenden Ausdruck in dem Akt der Vorstellung, wobei sofort Stellung, soziale Position oder Titel des Eintretenden laut ausgerufen wird, gleichwie ob es sich um einen Neuling oder alten Teilnehmer handelt. Die Vereinigung braucht nur von kurzer Dauer zu sein, denn der Salon bindet seine Besucher nicht zu der festen Form einer richtigen, länger vereint bleibenden »Gesellschaft« zusammen. Auch zu den Wirten tritt man nicht notwendig in nähere Beziehung. So wird ein Maximum an Kontakt erreicht. Die sozialen Berührungsflächen erweitern sich ungemein, da jemand in einem Zuge nacheinander bei mehreren Salons vorsprechen kann. Wie die Gesamtheit der Besucher wechselt auch deren Einzelgruppierung unaufhörlich. Die ständige Neubildung von Gruppen und deren Zerfall ruft einen lebhaften Rhythmus, ein flüchtiges Hin- und

---

[1]) Nach Ansicht Duclos (a. a. O. S. 83) beruht die Zulassung zur »guten Gesellschaft« des späten 18. Jahrhunderts bereits nicht mehr auf Rang und Stand, sondern auf Verstand und Gesinnung (les idees justes et les sentiments honnêtes). Dies schließt natürlich nicht aus, daß die soziale Position nach wie vor die Geltung im Salon selbst stark beeinflußt.

Herpulsieren hervor, dem wieder die Form des geistigen Verkehrs entspricht. Der Esprit und die französische Konversation sind in den Salons ausgebildet worden; wurden diese doch nicht übel direkt bureaux d'esprit genannt. Wie die Personen, so oszillieren hier auch die Ideen. Das Auf- und Abwogen im Raum wird anschaulicher Ausdruck einer inneren Bewegtheit. Die französische Causerie liebt ein flüchtiges Antippen an die Gegenstände, ein Hin und Her zwischen den Dingen, die wie in ein glitzerndes Gespinst verwoben erscheinen. Intimitäten spielen nur von fern herein oder werden flüchtig gestreift; das Ganze schwebt in einer unbestimmten Sphäre von Allgemeinheiten, in der der Franzose wie kein anderer zu Hause ist. »Toute question importante, tout raisonnement suivi, tout sentiment raisonnable, sont exclus des sociétés brillantes et sortent du *bon ton*« [1]).

Dem Salon verwandte Züge fallen dem modernen Beobachter in dem Restaurant- und Caféleben der Franzosen, bei ihren Theaterfoyers und Fünfuhrtees auf. Auch der klassische französische Garten, wie ihn das siebzehnte Jahrhundert entwickelte, ist auf geselliges Beisammensein hin angelegt; es ist ein Salon im Freien, wo allenthalben aufgestellte Bildwerke beständig die Beziehung zu menschlichen Vorstellungskreisen wachhalten. Ganz anders dagegen der englische Park, der zu einsamem, intimen Naturgenuß einladen will. Der kulturhistorisch merkwürdigste »Salon im Freien« ist wohl der Palais Royal vor der Revolution gewesen. Die höchste Steigerung des Prinzips der Oeffentlichkeit hat aber die Gesellschaft des ancien régime an ihrer höchsten Spitze, dem Symbol ihrer Einheit vollzogen. Das Privatleben des Königs — man denke an den berühmten lever — spielte sich vor den Augen der Oeffentlichkeit ab. Auch die Intimitäten des Herrschers wurden für würdig befunden, einem gesellschaftlichen Ereignis zum Ausgangs- und Stützpunkt zu dienen.

Auch die gute französische Bühne ist kein geschlossener, der reinen Darstellung gewidmeter Kreis. In Deutschland ruht auf dem ernsten Theater noch immer eine gewisse Feierlichkeit, ein religiöser Hauch; man denke an Bayreuth. Das sind natürlich Ansätze und Möglichkeiten, die die Praxis nur teilweise verwirklicht. Das Theater hat bei uns irgendwie etwas von einem »Tempel« der Kunst, einer »moralischen Anstalt«. Die Bühne wird als R a h m e n empfunden, der das Leben draußen abhält, während in Frankreich eine Aufführung sich durch gewisse Züge mehr einem g e s e l l-

---

1) Duclos, Considérations sur les Moeurs de ce Siècle, p. 78.

schaftlichen Ereignis nähert. Schauspieler und Publikum leben für einander in verwandten Sphären, wie dies etwa für eine Liebhabervorstellung zutrifft. — Schon Racines und Corneilles Figuren haben mehr oder weniger etwas von Hofleuten aus Versailles. Ein alter Brauch, der eigentlich erst unter dem ancien régime rechten Sinn hat, macht dieses Verhältnis unmittelbar anschaulich: die Gentilhommerie, die feine Welt hatte ihren Platz auf der Bühne und spielte als passender Hintergrund ohne Gage mit. Hätte sie doch nach Geist und Darstellung des Stücks sich an der Szene beteiligen können. In diesem Zusammenhang sei noch die Beobachtung eines Kenners wie A. W. Schlegel angeführt, die einen bedeutsamen Einblick in die innere Struktur des klassisch-französischen Kunstwerks gewährt. Racines und Corneilles Ausdrucksweise ist bis ins einzelne von gewissen Stilqualitäten durchtränkt. »Wenn man die meisten ihrer tragischen Reden genau prüft, so wird man finden, daß sie selten so beschaffen sind, als ob die Personen ganz unbefangen allein oder untereinander sprächen und handelten; man wird meistens irgend etwas daran entdecken, wodurch sie mehr oder weniger merkbar gegen den Zuschauer hinausgekehrt sind.« In der Tat sind ja die Personen der klassischen Tragödie selten allein und der Typus der confidente entsprach einem dringenden Bedürfnis.

In der neueren Literatur ist das Konversationsstück, dies spezifisch französisch getönte Produkt, der entschiedenste Träger dieser Tendenzen. In den gleichen Zusammenhang gehört, daß Frankreich auf musikalischem Gebiet als nationale Form die Konversations- oder Spieloper hervorgebracht hat, die sich durch deklamatorische Rhetorik, Hervortreten des Dialogs und Parlando-Gesang auszeichnet (Boildieu, Auber, Hérold, Adam). Aufs äußerste verflacht und vulgarisiert wird diese Richtung dann in der Pariser Boden entwachsenen Buffo-Operette.

Die bereits beim klassischen Theater der Franzosen vorhandene Neigung des *Hinaussprechens* zum Zuschauer kehrt in der bildenden Kunst wieder. Das französische Porträt erweckt fast nie den Eindruck einer einsamen Innerlichkeit, sondern hat bei aller Verschiedenheit der Stile durchgehend eine gewisse Vorliebe für ein Arrangement das das gesellschaftliche Wesen des Menschen betont. Hierher gehört die große, imponierende Geste, das heroische Pathos des Barock wie die graziös mit dem Beschauer spielende Koketterie des Rokokobildes, das überhaupt zum erstenmal für die Darstellung des gesellschaftlichen Lebens mit all seinen galanten Reizen und

Feinheiten die entsprechenden künstlerischen Formen aufbringt und gerade hier seinen Gipfelpunkt erreicht. Das neuere Porträt zieht mehr ein rhetorisches Hinausagieren, liebenswürdige Bonhommie oder billiges Kokettieren mit dem Beschauer vor. Was die Behandlung der Form angeht, so ist die allgemeine Tendenz zu einer geistreich-zugespitzten Auffassung, zur gewandten, virtuos durchgeführten Mache bezeichnend. Der Künstler will nicht bloß darstellen, sondern daneben auch seine persönliche Geschicklichkeit, seinen Esprit geltend machen. In der Literatur sind parallele Erscheinungen zu beobachten. Sehr anschaulich tritt der nähere Bezug des Schriftstellers zum Publikum in der Tatsache hervor, daß sich die englische Sitte des literarischen Inkognito bei den französischen Journalisten niemals hat einbürgern können. Man schreibt nicht lediglich für eine Sache, sondern will dabei auch von den »anderen« bemerkt werden. Sachkenner haben darauf hingewiesen, daß ein *rhetorisches* Element die ganze geistige Produktion der Franzosen durchzieht. Sehr richtig bemerkt Fouillée nach dieser Richtung, ihr Schrifttum sei von der Redekunst her beherrscht, auch wenn sie sich nicht an eine Versammlung, sondern an den Einzelnen wende; in diesem Sinn seien Pascal, Montesquieu, Voltaire, Diderot, Rousseau, Chateaubriand, Taine, Renan Redner. Recht charakteristisch ist übrigens auch, daß die eigentlichen Künstler der Rhetorik, die Redner, in der französischen Literatur einen eigenen und voll anerkannten Platz gefunden haben [1]).

Wenden wir uns von den Werken zu den Schöpfern und der Eigenart ihres Arbeitsprozesses, so treffen wir auf einen weiteren Typus von Erscheinungen, die von geselligen Instinkten her aufwachsen. Seit längerer Zeit geht der Fortschritt der Malerei in Frankreich derart vor sich, daß gleich ganze Gruppen einen neuen Stil aufnehmen und weiterentwickeln. Das Bedürfnis nach neuen Ausdrucksformen und -werten erwacht parallel bei mehreren Individuen. Diese schließen sich zu einer Gruppe, einer Sezession zusammen, kooptieren gleichgestimmte Seelen. Sie regen einander an, fördern und bestärken sich gegenseitig, so daß die Schöpfung des neuen Stils weniger dem Einzelnen, als einer Gruppe zuzurechnen ist, was selbstredend starke personale Differenzen in Anlage, Tempe-

---

1) Die französische Redekunst hat ihre eigene Geschichte, die auf die Stilentwicklung der allgemeinen Literatur von nachhaltigem Einfluß gewesen ist und eine stolze Reihe von Namen wie Bossuet, Bourdaloue, Mirabeau, die Girondins, Thiers, Guizot, Lamartine bis zu Gambetta und Jaurès aufzuweisen hat.

rament und Können nicht ausschließt. So die Schule von Fontainebleau und die Impressionisten, um die bekanntesten Beispiele zu nennen. Die gleiche Konstellation kehrt indessen mit mancherlei Abwandlungen bei den zahlreichen, jüngeren Vereinigungen wieder, die sich meist um wenige Ateliers sammeln. Es gibt aber in Malerei wie Literatur keine große, einheitliche Schule; ersichtlich ist die gemeinsame Arbeit und gegenseitige Belebung viel intensiver in kleinen Kreisen und Vereinigungen, die geschlossen den ihrer Auffassung entsprechenden Ausdrucksformen zustreben. Die moderne Dichtkunst weist ähnliche Verhältnisse auf, indem beschränkte Cercles im ganzen neue Formprinzipien aufbringen, wie etwa Parnassiens und Symbolisten. In der klassischen Periode der französischen Kultur, dem achtzehnten Jahrhundert, sammeln sich um die einzelnen Salons kleinere Gesellschaften, in denen das ganze hochgespannte geistige Leben der Zeit mit all seiner Kraft und Bewegtheit pulsierte. Auch in der für die Geschichte der neueren französischen Musik besonders wichtigen Oper spielt die Entwicklung in »Schulen« eine besondere Rolle. Diese herrschenden nationalen Schulen, die sich an das Konservatorium und die Oper in Paris anlehnen, werden durch Namen wie Cherubini, Boildieu, Auber, denen sich Adam, Herold, Halévy anschließen, repräsentiert. Kein Zufall war, daß auch Gluck gerade in Frankreich eine Schule zu begründen vermochte.

Wesentlich anders pflegen sich dagegen die entsprechenden kulturellen Entwicklungen in Deutschland abzuspielen. Sie werden von allgemeinen Strömungen getragen, aber im Gegensatz zu Frankreich viel mehr von wenigen selbständigen Persönlichkeiten, die vereinzelt Gefolgschaften finden, durchgeführt. Für die deutsche Klassik und Romantik ist maßgebend, daß einzelne Meister mit entschiedenster Betonung ihres persönlichen Stils ihren Weg allein finden und sich lediglich durch einen ganz allgemeinen Untergrund gemeinsamer Stimmungen und Ideale verbunden fühlen. Noch schärfer zeigt sich dies vielleicht bei den großen deutschen Malern der Neuzeit: Menzel, Böcklin, Feuerbach, Marées, Leibl blieben jeder für sich [1]).

---

1) Um noch ein anderes Beispiel heranzuziehen, so ist auch die brotherhood der englischen Präraffaeliten nicht mit französischen Verhältnissen zu vergleichen. Sie war, wie schon der Name andeutet, eine Genossenschaft, die in gleich gerichteten ethischen Idealen wurzelte. Die Gemeinsamkeit künstlerischer Bestrebungen bestand vor allem im Negativen, in der Ablehnung des herrschenden akademischen Stils. Die sonstige gegenseitige Anregung war minimal und beschränkte sich in

Mit der Betrachtung des die Gruppe einschließenden weiteren Kreises treten wir einer neuen Form gesellschaftlicher Wechselwirkung näher. Noch wichtiger als die Anregung innerhalb der Gruppe ist vielleicht die Wirkung der geistig-künstlerischen Atmosphäre, die auf dem Träger einer so unvergleichlich zentralisierten Kultur wie Paris lagert. Hier strömen alle Kräfte wie in einem Brennpunkt zusammen; die Stadt bildet sozusagen ein großes Atelier, wo ein Strom allgemeiner Konkurrenz und wechselseitiger Reizung alles in seine Wirbel hineinzieht. Selbst geringere Talente gelangen hier manchmal auf ein Qualitätsniveau, das ihnen ohne diese Umgebung unzugänglich geblieben wäre. Das unsichtbare, anreizende Fluidum bringt alle Kräfte und Möglichkeiten zur äußersten Entfaltung. Mit diesem beständigen Angeregt-Werden, Sich-Anpassen und gegenseitigen Kontrollieren hängt sicher das gegenüber andern Ländern relativ hohe Durchschnittskönnen, die formale Fertigkeit der französischen Künstler zusammen. In der Hauptstadt hat sich der französische Geist das seinen Trieben und Bedürfnissen entsprechende Feld geschaffen. Paris regiert, denkt, malt, dichtet, handelt für Frankreich. Hier kommen die besten Kräfte zusammen und entwickeln eine unvergleichliche geistige Intensität und Lebendigkeit. Diese überall ausstrahlende Anregung übt gerade auf den Fremden einen besonderen Reiz aus, in ihr dürfte einer der wichtigsten Gründe für die außerordentliche Anziehungskraft der Stadt zu suchen sein.

Das in der ganzen Breite des Kulturlebens wirksame kollektive Motiv verdichtet sich auf dem literarischen Gebiet zu einem Sonderphänomen: die bei französischen Schriftstellern zweiten Ranges recht beliebte collaboration, die gemeinsame Arbeit zweier Autoren. Es sei an Männer wie Augier und Sandeau, die Brüder Goncourt, die beiden Marguérittes erinnert. In diesem Fall hat sich die Soziabilität in ihre Primitivform zurückgezogen, das Wechselwirkungsverhältnis zweier Personen. Sie ist voll ins Bewußtsein gestiegen und hat sich einer so persönlichen Tätigkeit wie der literarischen Produktion bemächtigt. — Das Gegenstück bilden wieder die Freund-

---

erster Linie auf die Stoffwahl; im Grunde ging jeder seine eigenen Wege. Die brotherhood verhält sich zur französischen Ateliergruppe wie der Klub zum Salon. — Aus den »Schulen« scheinen bei uns meist nur dii minorum gentium hervorzugehen, wofür der Hinweis auf die Nazarener, Düsseldorf und die Pilotyschüler genügen möge, um nicht Beispiele der Gegenwart anzuführen.

schaftsverbindungen der deutschen Romantik. Die Brüder Schlegel und Grimm, ferner Arnim und Brentano, Tiek und Wackenroder, Kerner und Uhland fanden sich in gewissen Sympathien, Voraussetzungen und Bestrebungen zusammen. Bei der Durchführung der Ziele, der sachlichen Arbeit, dem eigentlichen Schaffen wird aber die Individualität entschieden aufrechterhalten und ein deutlicher Trennungsstrich gezogen. — Erwähnt seien in diesem Zusammenhang noch die älteren französischen Vaudevilles, eine Art Operette, von deren Zustandekommen berichtet wird, daß sich häufig mehrere Leute zusammentun und ihre gemeinschaftlichen Einfälle schnell zu einem Opus verarbeiten. Der gleichen Reihe ordnet sich die bekannte philosophisch-theologische Schule von Port-Royal ein. In ihren Kreisen entstand außer einer Geometrie und Grammatik als Ergebnis gemeinsamen Denkens ein berühmtes Lehrbuch, das schlechthin die Logik von Port-Royal hieß. Die Anonymität des Titels ist ein bezeichnender Ausdruck dafür, daß der Anteil eines Einzelnen sich nicht genau herauslösen ließ.

Kein Zufall war, daß die Schule von Port-Royal eine Logik, nicht etwa eine Ethik oder Metaphysik herausbrachte. Die Logik enthält ja gerade die allen gemeinsamen Ueberzeugungen von der Richtigkeit menschlicher Denkvorgänge. Sie ist das System überpersönlicher Normen, das den gedanklichen Verkehr überhaupt erst ermöglicht. Wer sich den elementaren Formen des logischen Bewußtseins nicht unterwirft, erschwert die Verständigung mit den andern und wird letzten Endes als Eigenbrödler aus dem sozialen Leben ausgeschieden. Je mehr oberflächliche Uebereinstimmung in diesem Punkt erzielt wird, desto glatter läuft der Verkehr ab, auf desto weniger Reibungen stoßen gesellige Triebe und Bestrebungen. Logische Exzentrics, die gerade zur Steigerung der gesellschaftlichen Reize die üblichen Denkgewohnheiten perhorreszieren und mit ihnen ihr Spiel treiben, kokettieren sozusagen nur mit der Logik, setzen sie vielmehr voraus und bejahen sie im Grunde. Haben wir es hier mehr mit der funktionellen Seite bestimmter Richtungen und Ideale zu tun, so kommt deren inhaltlicher Sinn vor allem in dem französischen Postulat der »Klarheit« zur Geltung. L o g i k und K l a r h e i t sind denn auch Grundbegriffe der französischen Kultur, die mit den gesellschaftlichen Strömungen in engem Zusammenhang stehen. Gelegentlich weist Goethe auf dieses Band hin. »Die Franzosen«, so äußert er zu Eckermann, »verleugnen ihren allgemeinen Charakter auch in ihrem Stil nicht. Sie sind

geselliger Natur und vergessen als solche nie das Publikum, zu dem sie reden, sie bemühen sich klar zu sein, um ihren Leser zu überzeugen und anmutig, um ihm zu gefallen.« Unser Weg mündet hier in jene Tendenzen des französischen Geistes zur Präzision, Schärfe, durchsichtig-klaren Disposition, die als Leitmotiv die ganze Kulturentwicklung der Franzosen durchziehen und sich auf den verschiedensten Gebieten ihres Lebens, in Dichtung, Kunst, Philosophie, Politik und Geschichte nachweisen lassen [1]).

Damit sei unser Versuch abgeschlossen, die französische Soziabilität in einigen ihren Erscheinungsformen und Modifikationen festzulegen. Ausgegangen wurde von der Aversion gegen das Lächerliche, dem Zug zu Mode und Konvenienzen; wir wandten uns dann zu Erscheinungen wie Koketterie und Geschmack, der Bekanntschaft und den feinen Umgangsformen. Das sind alles mehr subjektiv-seelische Verhaltungsweisen, in denen verwandte Motive auftauchen. Aber auch an mehr objektiven Gebilden wie dem Salon, dem Theater, der künstlerischen Gruppe ließ sich die eigentümliche Wirksamkeit und Bedeutung der gesellschaftlichen Zusammenhänge für die französische Kultur aufzeigen. Von hier fiel schließlich auch ein Licht auf den Zusammenhang von Soziabilität und Intellektualismus. Im ganzen wirken die vorgeführten Tatsachen konvergierend dahin, das Individuum einer Bindung durch gesellschaftliche Mächte zu unterwerfen. Die französische Gesellschaft ist denn auch im Grunde ziemlich konservativ gerichtet und lebt in mehr oder minder starkem Maß unter der Herrschaft konventioneller und traditioneller Formen. Ueber diesen Sachverhalt täuscht allerdings hinweg der häufige, an der Oberfläche hinspielende Wechsel von Erscheinungen und Nuancierungen, hinter denen man den dauernden Kern leicht übersieht. Geht man freilich dem Verhältnis von Freiheit und Bindung innerhalb der französischen Kultur genauer nach, so ist die Freiheit der Gebundenheit keineswegs geopfert, sondern ihre Beziehung lediglich besonders gestaltet. Läßt doch der in politisch-sozialer Hinsicht — prinzipiell wenigstens — stark ausgeprägte Liberalismus und Individualismus für die Persönlichkeit so viel Spielraum, daß sie auf dem Untergrund von Konvention und Tradition eine persönliche und fortschrittliche Note ausbilden kann. Während die französische Lebenspraxis dem Bedürfnis nach äußerer égalité und liberté entgegenkommt, ist grade

---

1) Vgl. hierzu meine Studie »Die Struktur des französischen Geistes«. Logos Bd. III, S. 80 ff.

die eigentliche Kultur an vielen Punkten von gesellschaftlichen Formen und Bindungen durchzogen. Daher der sichere Kulturinstinkt, der alle fremden Elemente von vornherein abweist und nicht leicht ein Sinken von dem einmal erreichten Niveau zuläßt, daher der Geschmack und die Gewandtheit für die Lösung formaler Aufgaben wie der innige Zusammenhang der ganzen Kultur, der dieser eine charakteristische Einheitlichkeit und Geschlossenheit gibt.

Otto v. Gierke als Rechtsphilosoph.

Von

Georg Gurwitsch (St. Petersburg).

Dieser Aufsatz, der dem Andenken des jüngst verschiedenen größten Meisters der deutschen Rechtswissenschaft ehrerbietig gewidmet ist, kann sich selbstverständlich nicht die Aufgabe stellen, ein vollständiges Bild des wissenschaftlichen Schaffens v. Gierkes zu geben; — schon deshalb nicht, weil sein allumfassender Wirkungskreis, der in gleich grundlegender Tiefe und bahnbrechender Originalität der deutschen Rechtsgeschichte und der Rechtsphilosophie, dem System des privaten und des öffentlichen Rechts, gewidmet war, eine Würdigung nur in einer Reihe umfassender Arbeiten, die das Lebensziel eines Gelehrten ausmachen könnten, zulassen würde, keineswegs aber in einer kürzeren Skizze zu behandeln möglich ist. Doch auch bei der Beschränkung auf den systematisch-rechtsphilosophischen Gehalt seiner Lehren müßten die Grenzen der Darstellung noch enger gezogen werden. Denn es wäre hier unmöglich, die Durchführung der Grundprinzipien in allen einzelnen Lehren zu verfolgen, da das ganze System Gierkes nichts als eine großartige Anwendung dieser Prinzipien bedeutet, und auch hier das Thema dieser Abhandlung ins Unendliche gewachsen wäre. — Indem wir uns aber nur auf die rechtsphilosophischen Grundthesen beschränken wollen, stellen wir uns die verantwortungsvolle Aufgabe, aus der reichen Fülle des historischen und positiven Stoffes, der in den Werken Gierkes verarbeitet ist, seine leitenden philosophischen Gesichtspunkte herauszuschälen. Denn Gierke selbst hat es unterlassen, eine abstrakte Schilderung der Fundamente seiner Rechtsphilosophie zu geben; ja in gewissem Sinne könnte die von uns gestellte Aufgabe als etwas den Ansichten Gierkes überhaupt Widersprechendes empfunden werden, insofern er die Ueberzeugung äußerte, daß »echte Rechtsphilo-

sophie nur auf geschichtlichem Boden möglich sei«[1]), und seine tiefen rechtsphilosophischen Ideen unmittelbar in die Fülle des positiven Rechtsstoffes hineinstreute, um von hier aus ihrer gestaltenden Kraft nachzugehen. Doch bedeutete diese grundlegende Orientierung an der historischen Kultur bei Gierke nichts weniger als einseitigen Historismus, der die transzendentalen, apriorischen Grundlagen des Rechtes ignoriert. Gierke hat dies selber mehrmals energisch hervorgehoben und die Idee des Rechts ihrer historischen Verwirklichungsformen scharf gegenübergestellt[2]). Er hat mit großer Klarheit neben die geschichtliche Erfassung des Rechts ihre philosophische Betrachtungsweise gestellt. »Gewiß bedarf die geschichtliche Ableitung des Rechts, lesen wir in der vorhin zitierten Abhandlung, der Ergänzung durch eine philosophische Erfassung seines Grundes, Wesens und Zwecks«[3]). Und diese philosophische Erfassung bildet, wie wir uns bemühen werden zu zeigen, den Kernpunkt von Gierkes System und den Gipfelpunkt seines ganzen Schaffens, obgleich ihre Ergebnisse in den Werken Gierkes (der sich selber nur zu den Nachfolgern und Weiterführern der historischen Rechtsschule rechnete)[4]), nicht zu abstrakter Formulierung gelangt sind. Denn Gierke war, ohne es selber immer klar zu wissen, durch und durch Rechtsphilosoph und vielleicht der größte Rechtsphilosoph unserer Zeit, da er besser als andere das rechtsphilosophische Vermächtnis des nachkantischen deutschen klassischen Idealismus und vor allem der späteren Rechtslehre Fichtes zu wahren und in seinen Konstruktionen zu verwerten wußte. — Dies zu erweisen bildet das eigentliche Ziel dieser Arbeit.

Gierke ist allgemein als der bedeutendste moderne Vertreter der »organischen Theorie« bekannt und hat selbst öfters unter diesem Terminus seine leitenden Ideen zusammengefaßt. Doch nichts kann mehr irreleiten, als eine unphilosophische und kritiklose Handhabung des Begriffes des Organischen, wie sie bei den meisten Gegnern der »organischen Theorie« Gierkes zu konstatieren ist; statt gegen Gierke zu streiten, stritten sie gegen den von ihnen selbst erdachten Sinn des »Organischen«, meistens in empiristisch-naturalistischer Fassung, die Gierke selber vollständig fern lag[5]). Die Ermittelung

1) Gierke, Die historische Rechtsschule und die Germanisten, 1903, S. 34.

2) Vgl. z. B. »Naturrecht und Deutsches Recht«, 1883 S. 8, 12, 32; »Recht und Sittlichkeit«, Logos, Bd. VI, S. 244—46.

3) Die historische Rechtsschule, S. 34.

4) ibid, passim und »Naturrecht . . .«, S. 7.

5) Vgl. z. B.: »Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechtstheorien.« 2. Aufl. 1915 (unveränderter Abdruck der 1874 erschienenen

des wahren Sinnes dieses inhaltsreichen und folgenschweren Begriffes in der Rechtsphilosophie Gierkes wird den eigentlichen Zielpunkt aller unserer Erörterungen bilden, jedoch gerade deshalb vermeiden wir es, unmittelbar mit der Bestimmung dieses Begriffes anzufangen, sondern suchen vorerst sozusagen die negative Seite der Rechtsphilosophie Gierkes klarzulegen, den Sinn seiner Kritik an anderen Richtungen in Tiefe zu erfassen, dann werden sich von selbst die positiven Ziele seiner Konstruktionen ergeben und somit der Weg zum Verständnis seiner Lehren in ihrer Bedeutung für die gegenwärtige rechtsphilosophische Entwicklung sich eröffnen.

1.

Die Kritik des formell-juristischen Positivismus und die materiell-philosophische Rechtsidee.

Die zwei Hauptgegner, die O. von Gierke energisch bekämpfte, waren der positivistische Formalismus und der abstrakte Individualismus in der Rechtswissenschaft. Wenn der Rechtsindividualismus, als breiteste ideengeschichtliche Erscheinung (die von alters her in der weiten Schicht des römischen Rechts, in den naturrechtlichen Rechts- und Staatstheorien von den Sophisten bis Kant ihren Ausdruck findet und in der modernen neukantischen Rechtsphilosophie, wie sie besonders durch Stammler vertreten ist, von neuem formuliert wird) durch alle Epochen verfolgt werden kann, so bedeutet der formell-juristische Positivismus nur eine bestimmte zeitlich begrenzte Phase der rechtswissenschaftlichen Entwicklung. Der juristische Positivismus, der in der Staatslehre besonders von Gerber und Laband, in der Rechtslehre von Bergbohm, Ihering und Merkel eingeführt wurde, und sich prinzipiell auf die Verallgemeinerung der positiven Rechtssätze beschränkt und jede philosophische Grundlegung schlechthin ablehnt, war die dominierende Stimmung der Juristen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Gierke ist der erste gewesen, der mit scharfem Auge alle Gefahren dieses »kahlen Positivismus, dessen letzte Konsequenz die Eliminierung der Rechtsidee ist«[1]), erblickte und ihm auf prinzipiell idealistischer Grundlage den Kampf

Abhandlung), S. 70/71, wo ausdrücklich hervorgehoben wird, daß »es von vornherein verkehrt sei, den naturwissenschaftlichen Begriff des Organismus . . . zum Maßstabe eines rechtswissenschaftlichen Begriffes machen zu wollen«. Vgl. auch »Labands Staatsrecht und die Deutsche Rechtswissenschaft«, Schmollers Jahrbuch 1883, 4. Heft, S. 24.

1) »Naturrecht« S. 11.

erklärte. — »Augenblicklich gewinnt in Deutschland«, schrieb Gierke Ende der 70er Jahre, »eine Richtung Boden, welche den Rechtsgedanken an seiner Wurzel bedroht«[1]. An die Stelle der Rechtsidee setzt sie »von der formellen Seite her, die handgreifliche Tatsache der befehlenden Macht und von der materiellen Seite her die gemeinverständliche Vorstellung des bezweckten und erreichten Nutzens«[2]. So verschwindet »für die neueste Betrachtungsweise, die sich selber positivistisch nennt, in Wahrheit aber dem Materialismus auf das Haar gleicht, die Rechtsidee hinsichtlich ihres Inhaltes in dem Nützlichkeitsbegriff und hinsichtlich ihrer Wirksamkeit in dem Machtbegriff«[3]. Wenn es aber »auch fernerhin ein Recht geben soll, das sich nicht bloß mit dem althergebrachten wohltönenden Namen schmückt, sondern der Ausfluß einer spezifischen, nur sich selbst gleichen und in sich wertvollen Menschheitsidee ist«, dann muß »das Banner der Rechtsidee im Kampfe gegen ihre Zersetzung durch die Idee des Nutzens und der Macht« hochgehalten werden; dann muß »des Rechtes Grund und Ziel in der Gerechtigkeit erkannt werden«[4]. »Es war, laut Gierkes Erklärung, das unsterbliche Verdienst der Naturrechtsschule, den Gedanken der Selbständigkeit und Eigenart der Rechtsidee zum vollen Ausdruck gebracht zu haben . . .; (daher) die Erhöhung der Rechtsidee über das positive Recht durch das Naturrecht bleibt eine unverlierbare Errungenschaft, die weder ödem Positivismus, noch bloßem Nützlichkeitsstreben geopfert werden darf«[5]. Gierke wendet sich mit aller Schärfe gegen die positivistische Ausdeutung der Verdienste der historischen Schule in ihrer Kritik des Naturrechts. Die historische Rechtsschule hat nur »unwiderleglich bewiesen, daß im Wesen des Rechtes seine Wandelbarkeit begründet ist«; »sie hat den Fehler des Naturrechts aufgewiesen, die Rechtsidee mit dem Rechte zu verwechseln«[6], und so einen Dualismus zwischen Naturrecht und positivem Recht zu begründen; nach der Kritik der historischen Schule ist »diese Zerspaltung des Rechts« für immer unmöglich geworden. Doch darf damit der ideale Gehalt dem Rechte nicht geraubt werden; die Idee des Rechts »muß als immanenter Leitfaden im positiven Rechte sich betätigen«; die Lehren des Naturrechts »waren nicht ein nichtiges Spiel menschlicher Einbildung, son-

---

1) Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. 1. Aufl. 1880, S. 317.
2) »Naturrecht . . .« S. 11.
3) Althusius, S. 317.
4) »Naturrecht . . .«, S. 32.
5) »Recht und Sittlichkeit«, Logos VI, S. 245.
6) ibid.

dern eine welthistorische Macht, durch die dem Rechtsgedanken unverlierbare Errungenschaften gewonnen worden sind [1]). Diese dürfen nicht preisgegeben werden; »wenn dies geschah, so war es ein verhängnisvoller Fehler, der durch die Erbitterung des Kampfes und vorläufige Beiseitestellung der letzten Fragen der Rechtsphilosophie verursacht war« [2]). Gierke sah eines seiner Lebensziele in der Verbesserung dieses Fehlers durch die umfassende Würdigung der naturrechtlichen Ideen. Als monumentaler Ertrag dieses Strebens entstanden die zwei letzten Bände des »Genossenschaftsrechts« [3]) und die klassische Monographie über Johannes Althusius, wo die grundlegende Bedeutung der naturrechtlichen Schule für die Entwicklung der Rechtswissenschaft ein für alle Male festgelegt wurde. Das Ergebnis dieser grundlegenden Forschungen war für Gierke das Festhalten an dem idealistischen Gehalte der naturrechtlichen Lehren, an ihrer Behauptung der Selbständigkeit der Rechtsidee, die Bewahrung der apriorischen Grundlagen des Rechtes. Ohne den »Leitstern der Rechtsidee« ist nach Gierkes Ueberzeugung überhaupt keine Erfassung des Rechts möglich. »Nur dann wird die Idee der Gerechtigkeit jene Selbständigkeit, dir ihr im Begriffe des Naturrechts erkämpft wurde, auch im Begriffe des durchweg positiven Rechts .... immerdar behaupten« [4]).

Der formell-juristische Positivismus, dem Gierke in weitsichtiger Weise schon in den 70er Jahren mit Anrufung der Errungenschaften der naturrechtlichen Schule den Kampf erklärte, feierte gerade in dieser Zeit seine größten Erfolge in der Staatsrechtslehre. Seit Gerber, der, wie erwähnt, der bezeichneten Richtung Bahn gebrochen hatte, hat an ihn eine ganze Schule angeknüpft, die Gierke in zwei großen Abhandlungen [5]), welche M. Seidel und Laband gewidmet sind, einer ausführlichen Kritik unterzog. Wenn die »realistischen« Konstruktionen Max Seydels, auf dem formellen Positivismus Gerbers fußend, in eine klar ausgesprochene »Machttheorie«, in einen »offenen Rechtsmaterialismus« auslaufen, »für den das Recht als der Wille des realen Herrschers nur den Wert einer Tatsache hat« [6]), so tritt in den scharfsinnigen und besonnenen juristischen Analysen Labands, die sich

1) Althusius, S. 318.

2) »Die historische Rechtsschule . . .« S. 15/16; »Naturrecht . . .« S. 7.

3) »Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters«, 1881, und »Die Staats- und Korporationslehre der Neuzeit«, 1913.

4) »Althusius«, S. 318.

5) Die bereits schon von uns zitiert sind, und 1874 und 1883 erschienen.

6) »Die Grundbegriffe des Staatsrechts . . .« S. 22—25; »Laband, Staatsrecht . . .«, S. 96, 76.

ausschließlich, mit zielbewußtem methodologischem Pluralismus, an der formellen Logik orientieren wollen, — die den Rechtsgedanken bedrohende und zersetzende Wirkung des juristischen Positivismus in den Schatten. Wie weitsichtig Gierke bei seiner warnenden Kritik des Labandschen Formalismus gewesen ist, zeigt vielleicht am besten das neuerdings erschienene scharfsinnige Buch Leonhard Nelsons, das mit besten Gründen die neuere, von Laband und Gerber zum größten Teil ausgegangene Staatsrechtslehre, als eine »Rechtswissenschaft ohne Rechte«[1]) charakterisiert, was Gierke gerade voraussagte, sollte diese Richtung auf ihrem Formalismus beharren[2]). In dieser Hinsicht fallen unter die Gierkesche Kritik fast alle modernen Vertreter der Staatslehre, vor allem auch die zwei hervorragendsten unter ihnen, Georg Jellinek und Hans Kelsen, die gewöhnlich zum Idealismus gerechnet werden, in Wirklichkeit jedoch wie alle anderen juristischen Positivisten die Erkenntnis des Rechts durch analytische Sätze der formalen Logik ersetzen[3]).

Gierke billigt ohne jede Einschränkung das Bestreben, »im Staatsrecht nur mit juristischen Begriffen zu operieren und lediglich Rechtsfälle zu lösen« und begrüßt mit voller Anerkennung »die begriffliche Isolierung der rechtlichen Seite des Stoffes; die in sauberer Trennung . . . der Rechtsbetrachtung von unjuristischen Beimischungen besteht«[4]), wie sie durch die juristisch-normative Methode im Staatsrecht eingefügt wurde. Somit wäre es höchst ungerecht, mit Kelsen und Kistiakowski[5]), Gierke die Predigt eines methodologi-

---

1) Vgl. das gleichnamige Buch L. Nelsons »Die Rechtswissenschaft ohne Recht«, 1917.

2) Vgl. »Grundbegriffe . . .« S. 85—87; »Labands Staatsrecht . . .« S. 94—98, 1—14. »Die deutsche Rechtswissenschaft würde sich selbst aufgeben, wenn sie . . . die von Laband . . . eingeschlagenen Bahnen einseitig verfolgen, die Unfruchtbarkeit des logischen Formalismus vergessen . . . und in diesen Konstruktionen die endgültige Antwort des Juristen auf die Fragen nach dem Wesen vom Staat und Recht« sehen würde (S. 95).

3) Ueber Jellinik vgl. Nelson, op. cit. S. 6—76; Kelsen erkennt selbst in seinem neuen den ursprünglichen Standpunkt modifizierenden Werke: »Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts«, 1920, »daß er nicht zu wenig, sondern eher zuviel Positivist war« (Vorrede VI), und berichtigt selbst seine früheren Ansichten, sofern er die Unmöglichkeit »voraussetzungslos« ein juristisches System zu bauen einsieht und den »erkenntnistheoretischen und ethisch-politischen Grundhypothesen« Betrachtung schenkt (vgl. bes. 314 ff.), freilich dabei auf einem relativistischen Standpunkt gegenüber den Grundwerten beharrend.

4) »Labands Staatsrecht . . .« S. 8—9; »Grundbegriffe . . .«, S. 86—87.

5) Vgl. z. B. Kelsen, Die Hauptprobleme der Staatsrechtslehre 1911, S. 177

schen Synkretismus vorzuwerfen. Gierke erkennt vollständig die autonome Selbständigkeit der juristischen Betrachtungsweise an, bemüht sich aber zu beweisen, daß Laband und seine Schule »das Wesen der juristischen Methode unrichtig verstanden haben«[1]), nämlich sie »zu einem positivistischen Formalismus« ausdeuteten[2]). Der Fehler der formell-juristischen Richtung besteht »in der Ueberschätzung des Leistungsvermögens der formalen Logik«, — der analytischen Sätze gegenüber den synthetischen. Für diese Richtung »gibt es überhaupt keinen Unterschied zwischen der Definition und dem realen Begriff. Ihr deckt sich die logische Bestimmung mit der inhaltlichen Erfassung . . . die logische Zusammenordnung mit der gedanklichen Synthese . . . Aus formeller Richtigkeit meint (sie) materielle Wahrheiten herauslocken zu können und in äußerlich geschlossenen Argumentationen sieht (sie) eine ausreichende Grundlage endgültiger sachlicher Entscheidungen«[3]). Mit dieser ausschließlichen Orientierung an der formal-analytischen Logik büßt aber die so verstandene »juristische Methode« die Möglichkeit ein, »dem materiellen Inhalt des Rechtsgedankens gerecht zu werden«; sie wird »mißverständlich zu einer einseitigen juristischen Technik verengt«, »die hilflos gegenüber den Grundproblemen dasteht«, und sich »geradezu den Weg zu einer wissenschaftlichen Erkenntnis der in den rechtlichen Formen enthaltenen Substanz verlegt«[4]). Denn »die bloß formale Logik . . . . ist nicht nur, wie überall, unfähig die substantiellen Grundbegriffe zu produzieren, sondern sie ist auch keineswegs ausreichend, um die Angemessenheit der Begriffsbildung und Begriffsentwicklung zu kontrollieren«[5]). So besteht der Grundfehler der formell-juristischen Richtung darin, daß sie die substantiellen, materiell-inhaltlichen Grundbegriffe des Rechts, ohne die man keinen Schritt in jeder Rechtsbetrachtung tun kann, durch »den toten Formelapparat« der formell-juristischen, technischen Schemen, »deren Inhalt so gut wie null ist« und die alle »Schwierigkeiten, statt sie zu lösen, beiseite schieben«[6]), zu ersetzen bemüht ist. — Anders ausgedrückt, mit Anpassung an die Terminologie des methodologischen Pluralismus, vor dem Pluralismus der Betrachtungsweisen muß die einheitliche Rechtssubstanz, die die Grundlage aller Aspekte des Rechts bildet, ermittelt werden (denn sonst wären alle diese Be-

---

und passim., und Kistiakowski, Die Sozialwissenschaften und das Recht (Moskau, russ.) 1915.

1) »Labands Staatsrecht« . . . S. 7. 2) ibid., S. 95.
3) ibid., S. 14. 4) ibid., S. 18. 5) ibid., S. 10.
6) »Die Grundbegriffe . . .« S. 30, 79, 87, 9, 2.

trachtungsarten eben keine Rechtsbetrachtungen). Dem Pluralismus der Rechtsbegriffe muß ein einheitlicher Rechtsbegriff, als logisches Prius, zugrunde liegen. — Welche Wissenschaft hat aber diese präjudizielle Frage von der Rechtssubstanz, von den substantiellen Grundbegriffen des Rechts, mit denen jede Rechtsbetrachtung operieren muß, zu lösen? Die Antwort Gierkes auf diese Frage ist unzweifelhaft[1]): er sieht diese Wissenschaft in der Philosophie. »Die juristische Methode«, sagt Gierke, »kann der philosophischen Betrachtungsweise nicht entbehren. — Ein wissenschaftliches Staatsrecht wird für immer ohne philosophische Grundlegung undenkbar bleiben . . . es operiert auf Schritt und Tritt mit Begriffen, die es derselben entnommen und aus seinem eigenen Stoffe allein niemals herauszuarbeiten vermocht hat«[2]). Die allgemeine Staatsrechtslehre muß, Gierke zufolge, notwendig »ihre logischen Operationen mit den metaphysischen und ethischen Problemen in Verbindung setzen, die sich in den Fragen nach Grund, Wesen und Zweck von Staat und Recht verbergen«[3]). So »präjudizieren unausbleiblich« . . . »diese oder jene Ideen . . . von dem Verhältnis zwischen Individuum und Allgemeinheit (richtiger Gemeinschaft), vom Wesen der sozialen Zusammenhänge und Organisationen, . . . von den Beziehungen zwischen Gerechtigkeit, Macht und Zweckmäßigkeit . . . die scheinbar noch so schroff auf sich gestellte juristische Gedankenbildung«[4]). Wenn die juristische Methode nicht in eine »leere und flache Wortklauberei ausarten will«, muß sie sich bewußt an die durch die philosophische Betrachtungsweise erarbeitete »Rechtssubstanz« anschmiegen, zu der die metaphysischen und ethischen Erwägungen den Weg gebahnt haben[5]). Die materiell-inhaltlichen Grundbegriffe des Rechts, auf denen die juristische Methode fußen muß, werden somit nur durch

1) Freilich fordert Gierke von der »juristischen Methode« auch eine grundlegende Beachtung der sozialen Wirklichkeit des Rechts, seiner historischen Betätigungsformen (vgl. Labands Staatsrecht . . .«, S. 17—22). Doch bedeutet diese Forderung nur das Bestreben, die »juristische Methode« feiner zu gestalten, ihre Betätigungssphäre zu erweitern, keineswegs aber den Versuch, »die präjudizielle Frage« von der Rechtssubstanz in soziologischer, statt der philosophischer Weise, zu beantworten. Nicht die Soziologie oder die Geschichte, sondern allein die Philosophie ist nach Gierke berufen, in Ergänzung des juristischen Formalismus, die substantiellen Grundbegriffe des Rechts, auf denen jede Rechtsbetrachtung fußt, festzulegen. Vgl. die ausdrückliche Erklärung Gierkes selber in »Labands Staatsrecht . . .«, S. 96—97.

2) »Labands Staatsrecht . . .«, S. 22.

3) ibid. S. 23.

4) »Labands Staatsrecht« S. 23.

5) »Die Grundbegriffe . . .« S. 8—11.

die Philosophie gewonnen. »Alle Bemühungen, die allgemeinen Lehren des Staatsrechts ohne Parteinahme in den philosophischen Prinzipienkämpfen auf rein positiv-juristischer Basis festzustellen, laufen auf eine Selbsttäuschung hinaus« [1]). Die Abweisung philosophischer Vorfragen bedeutet also nur, »daß irgendeine Weltanschauung in unmethodischer, fragmentarischer Weise, die jeder objektiv-wissenschaftlichen Kontrolle entrückt wird«, zur Geltung gelangt. »Indem (sich) die Jurisprudenz äußerlich von der Philosophie emanzipiert, verstrickt (sie sich) in ein Netz grundloser und in sich widerspruchsvoller Meinungen, wie sie aus der am Schein klebenden und ihren Standpunkt nach Bedürfnis wechselnden naturalistischen Betrachtungsweise hervorsprießen« [2]). So »kann die Jurisprudenz des idealistischen Hintergrundes . . . nicht entbehren, wenn sie nicht das Suchen nach Wahrheit hinter der Wirklichkeit und damit sich selber aufgeben will« [3]).

Die Kritik des positivistischen Formalismus führt somit unmittelbar zur Forderung, die philosophische Erkenntnis des Rechts der juristischen Betrachtungsweise zugrunde zu legen. Denn die Philosophie als synthetische Erkenntnis der Inhaltswesenheiten darf nicht durch eine formelle Methodologie ersetzt werden; die methodologisch geklärten Rechtsbegriffe bedürfen selbst einer materiell-inhaltlichen Fundierung auf der Rechtsidee, ohne die sie nicht zu Begriffen des Rechts werden können. Die grundlegende Bedeutung der Rechtsidee, auch für die dogmatisch-juristische Betrachtungsweise (nicht nur für die Rechtspolitik!) wird von Gierke, als das eigentliche Fundament seines gesamten Systems, mit größter Energie hervorgehoben. »Ohne den bergversetzenden Glauben an die Rechtsidee« verwandelt sich das Recht in einen bloßen Namen [4]). »Mit diesem einen . . . fehlt (dem juristischen Positivismus) alles« [5]). Ohne »die Anrufung der Rechtsidee . . . als Urquell und Endziel des Rechts«, ist eine autonome Betrachtung des Rechtsgedankens ausgeschlossen [6]). Und Gierke schließt seine Polemik gegen Laband mit folgender Lobpreisung der Rechtsidee: ». . . unsterblich, für alle Macht unüberwindlich, durch keine Geschichte widerlegbar, jedes Wirrnis durchleuchtend . . . thront im ewigen Heiligtume der Menschenbrust — die Rechtsidee« [7]).

Die Rechtsidee wurde auch wirklich, wie in keinem anderen mo-

1) »Labands Staatsrecht . . .« S. 23.
2) ibid., S. 24.
3) ibid., S. 23.
4) ibid., 96—97.
5) ibid.
6) Recht und Sittlichkeit, Logos VI, S. 249—250.
7) »Labands Staatsrecht . . .«, S. 94.

dernen System, der Grundpfeiler des gesamten rechtswissenschaftlichen Baues, den wir Gierke verdanken.

Wenn man zu dieser grundlegenden Orientierung an der Rechtsidee, als Basis aller rechtlichen Erwägungen, mit den Kriterien der Stammlerschen Unterscheidung zwischen Rechtsidee und Rechtsbegriff nähertritt, so könnte es auf den ersten Blick fast scheinen, als ob Gierke ebenso wie die metaphysischen Naturrechtslehrer zwischen Rechtsidee als Bewertungsmaßstab und Rechtsbegriff als allgemeiner apriorischer algebraischer Formel, unter die schlechtes wie gutes Recht passen muß, nicht zu unterscheiden versteht. Jedoch könnte nichts falscher sein als dieser Eindruck. Wenn die Rechtsidee zur Grundlage der rechtlichen Begriffsbildung erhoben wird, so wird damit noch keineswegs die Rechtsidee mit dem Rechtsbegriffe vermengt, denn die Orientierung an der Idee ist die Regel jeder richtigen Deduktion der Kategorien [1]). Gierke unterscheidet dabei die Rechtsidee vom Rechtsbegriffe, als konstitutiver Form jedes positiven Rechts mit größter Klarheit. »Recht, sagt er, ist nur positives Recht. Nicht der Rechtsidee, sondern nur dem konkreten Gebilde, in dem sie Form und Farbe gewinnt, gebührt die Herrschaft« [2]). Es war gerade der Fehler des Naturrechts, den Gierke in allen Werken entschieden rügt [3]), die Rechtsidee mit dem Rechte überhaupt und mit der es konstituierenden Form — dem Rechtsbegriffe — im Besonderen zu identifizieren. Für Gierke dagegen ist die Rechtsidee selber keineswegs Recht: die Rechtsidee liegt für ihn »außerhalb der eigentlichen Geltungssphäre des Rechts« und bildet nur »ihren immanenten obersten Leitstern . . . ihren Urquell und Endziel«, das in jedem noch »so ungleichen wirklichen Recht . . . in jeder seiner wechselnden Erscheinungsformen . . . lebendig« [4]) sein muß, denn sonst verlöre es seinen »sicheren Gehalt«, müßte überhaupt aufhören Recht zu sein.

2.
Die Ueberwindung des abstrakten Individualismus und die Lehre vom konkreten Wertganzen des geistig-sittlichen Organismus als substantieller Grundlage der Rechtsbetrachtung.

Was ist aber, nach der Lehre Gierkes, die Rechtsidee? »Die Rechtsidee«, antwortet Gierke, »ist die Idee des Gerechten, die sich

1) Vgl. »Recht und Sittlichkeit«, Logos VI, S. 250 und Radbruch, Grundzüge der Rechtsphilosophie, 1914, S. 39—40.

2) »Labands Staatsrecht« . . ., S. 94.

3) Vgl. z. B. »Recht und Sittlichkeit«, Logos VI, S. 245 und »Naturrecht und Deutsches Recht«, passim.

4) Recht und Sittlichkeit, S. 246.

so wenig mit der ethischen Idee des Guten, wie mit der religiösen Idee des Gottesglaubens oder der die Wissenschaft durchwaltenden Idee des Wahren oder der ästhetischen Idee des Schönen deckt«[1]). Keine dieser Ideen ist von einer anderen unmittelbar ableitbar. Jedoch fügt sich die Rechtsidee »der Hierarchie der Zwecke (wie würden besser sagen der Werte) ein, in der jeder Selbstzweck wieder als Mittel für einen höheren Zweck erscheint«[2]). — Welchen höheren Zwecken, bzw. Werten, dient die Rechtsidee zugleich als Mittel und Selbstzweck? Diese Werte, die die eigentliche substanzielle Grundlage jeder Rechtsbetrachtung bilden und gleichzeitig außerhalb der Rechtssphäre liegen, sind, laut Gierke, die sittlichen Grundwerte der Person und der Gemeinschaft, die das materielle Wertsubstrat des Ethos bilden[3]). Die grundlegende Parteinahme in den philosophisch-ethischen Prinzipienkämpfen besteht vor allem in einer individualistischen oder universalistisch-organischen (personalistischen oder transpersonalistischen)[4]) Auffassung der Wertstrukturen. Sie konzentriert sich um die Frage nach der »Realität des Gemeinwesens«, des »Gemeinschaftsganzen«, des »Allgemeinen«, als selbständigen transpersonalistischem Werttypus. Der Individualismus negiert die selbständige Wertartigkeit des Gemeinschaftsganzen, das er in seinem Wertgehalt auf die Willensübereinstimmung autonomer Wesen zurückführt. Der Universalismus dagegen, der »das Gemeinleben als das Leben überindividueller Wesenheiten«[5]) begreift, will die selbständige Wertartigkeit der Persönlichkeit nicht anerkennen. Und dieser philosophische Streit ragt unmittelbar tief in die Rechtswissenschaft hinein, denn es handelt sich bei ihm nicht nur um die allgemeine Sicherstellung der »substantiellen«, ethischen Grundlagen des Rechts, sondern auch um die unmittelbare Erkenntnis spezifischer rechtlicher Gebilde — der Verbände —, denn »die Ordnung der Gemeinschaft kann selbst ein Teil des Rechts werden«[6]). Indem Gierke den beiden widerstreitenden Auffassungen eine dritte, synthetische gegenüberstellt, die in der Gemeinschaft »ein selbständiges Ganzes mit eigener Wesenheit erblickt«[7]) und zugleich die vollgültige selbständige Wertartigkeit der Persönlichkeit anerkennt[8]),

---

1) ibid., S. 244. 2) ibid., S. 246.

3) Vgl. z. B. »Die Grundbegriffe . . .« S. 87—100; »Labands Staatsrecht . . .«, S. 23; Das Wesen der menschlichen Verbände 1902, 10 ff.

4) Der Ausdruck von Lask. Rechtsphilosophie (»Die Philosophie im Beginn des XX. Jahrhunderts« II. B.) S. 14 ff.

5) »Die historische Rechtsschule und die Germanisten«, S. 8.

6) Das Wesen der menschlichen Verbände, S. 3.

7) ibid., S. 10. 8) »Die Grundbegriffe . . .«, S. 98 ff.

nimmt er vorwiegend die zweite Aufgabe in Angriff, und überwindet durch seine »Genossenschaftstheorie« den einseitigen Individualismus in der Auffassung der Verbände. Doch läßt sich bei der Würdigung dieser verdienstvollen Tat die allgemeine philosophische Vorfrage über die Wertstruktur der Gemeinschaft von ihren konkreten Anwendungen innerhalb der Rechtssphäre unterscheiden. Wir werden daher in diesem Abschnitt der allgemeinen philosophischen Ueberwindung der individualistischen Art zu werten bei Gierke nachgehen, um dann in den später folgenden die Anwendung der errungenen Einsicht in die Wertstruktur des Sozialen auf Rechtsprobleme zu verfolgen.

Der ethische Individualismus, dessen Betätigung in der romanistischen Jurisprudenz und im Naturrecht Gierke mit scharfem Auge verfolgt, besteht, laut seiner Charakteristik, vor allem in der Auffassung einzelner ethischer Subjekte »als isolierter in sich abgeschlossener nur von Außen her umschränkter Willenseinheiten« [1]). Auch das Ganze der Gemeinschaft wird von dieser Richtung »in eine atomisierte und nivellierte Summe freier und gleicher Individuen aufgelöst« [2]). Die Beziehungen der Subjekte »als in sich abgeschlossener und durch sich selbst bestimmbarer Einzelwesen« [3]) erschöpfen sich in den »äußeren und mechanischen Verknüpfungen zwischen geschlossenen Willenssphären« [4]). Die individualistische Auffassung kennt nur »Trennungsverhältnisse« [5]); daher wird »das Gemeinwesen herabgesetzt zur kollektiven Einheit einer Personensumme« [6]), »die eine bloß formelle Zusammenfassung einer Mehrheit von Subjekten« [7]) darstellt. Weder die romanistische Jurisprudenz, noch das Naturrecht kommen über diese Auffassung des Gemeinwesens als mechanischer Summe hinaus. Für den eigentümlichen Wert und das Eigenwesen der Gemeinschaft haben sie kein Verständnis. Die romanistische Jurisprudenz sucht sich mit der »beliebig verwendbaren Fiktion der Vielheit, als Einheit« zu helfen [8]); den Naturrechtslehrern, von Althusius und Grotius, und besonders von Hobbes und Spinoza an bis auf Rousseau, Kant und den Fichte der ersten Periode, mit ihrem

1) Das deutsche Genossenschaftsrecht, III B, S. 36.

2) Naturrecht und Deutsches Recht, S. 29.

3) Die Genossenschaftstheorie und die Deutsche Rechtssprechung, 1887, S. 609.

4) »Labands Staatsrecht ...«, S. 32.

5) »Die Genossenschaftstheorie«, S. 175.

6) ibid., 616. 7) ibid., 6.

8) Vgl. über den Individualismus des römischen Rechts »Genossenschaftsrecht«, Bd. III, S. 34—106.

unverrückbaren Ausgangspunkte — »der Priorität des autonomen Individuums vor der Gemeinschaft«[1]) —, »blieb jeder Ausweg aus dem individualistischen Gedankenkreise versperrt«, insofern sie in atomistischer Weise die Gemeinschaft auf einen Vertrag der Individuen gründeten, der nur eine »mechanisch zusammengesetzte Summe, eine kollektive Einheit, hervorbringen konnte, . . . dessen Leben nur vom Leben der Teile geborgt wird —, und dessen Zweck ausschließlich auf die Zwecke des Einzelwesens abgestreckt ist«[2]). Eigentlich kann der mechanisch-atomistische Individualismus, wie er der Romanistik und der Naturrechtsschule eigen ist, überhaupt kein Gemeinwesen konstruieren. Da er aber ohne Gemeinschaft nicht auskommen kann, so sucht er das Problem zu lösen, indem er das Wertganze durch das formelle Wertallgemeine der Gattung und des Gesetzes ersetzt. Diesen Ersatz ermöglicht eine abstrakt-atomistische Auffassung der Individuen als einander in allem gleichartiger und identischer Willenseinheiten. So im römischen Rechte, wo die Person als eine abstrahierte Fähigkeit, gleichartige Rechte zu besitzen[3]), aufgefaßt wird, so im Naturrecht, wo die souveränen Individuen als atomartig-gleiche, vollständig-identische Vertreter der allgemeinen Gattung betrachtet werden, so endlich in der Ethik Kants, wo der allgemeingültige kategorische Imperativ die spezifische, sittliche Bestimmung eines jeden im Besonderen ausschließt[4]), und in der neukantischen Rechtsphilosophie Stammlers, wo das Allgemeingültige das Gemeinschaftsganze ersetzt. »Die völlig durchgeführte Abstraktion von den Unterschieden der Subjekte und deren Subsumtion unter einen farblosen Gattungsbegriff«[5]) — das ist das einzig mögliche Mittel, wodurch der Individualismus die Einseitigkeit seines Standpunktes zu verhüllen versucht. Doch schon ungeachtet dessen, daß gerade der Persönlichkeit damit der größte Schaden angetan wird, wird das Problem der Gemeinschaft so auch nicht annähernd gelöst. »Eine abstrakte Verbundenheit der Individuen gibt es nicht« sagt Gierke treffend[6]). Eine bloß formelle Zusammenfassung der Individuen durch das Gesetz erzeugt noch kein Gemeinschaftsganzes; die abstrakte Gesetzmäßigkeit der Gattung muß streng vom

---

1) Genossenschaftsrecht, Bd. IV, S. 393.

2) Vgl. ibid., S. 276—476.

3) Genossenschaftsrecht, Bd. II, S. 26 ff; Bd. III, S. 36 ff.

4) Vgl. die einleuchtende Charakteristik von Lask. Fichtes Idealismus und die Geschichte, 1902, S. 5—18.

5) Genossenschaftsrecht, Bd. II, S. 30.

6) Genossenschaftstheorie, S. 343.

konkreten Ganzen der Gemeinschaft unterschieden werden, wenn man zur Erkenntnis der selbständigen Wesenheit der letzteren gelangen will. Die Gemeinschaft als »Realität«, d. h. als objektiv-gültige »selbständige Wesenheit«[1]), als »in sich begründete Einheit« ist, nach der Definition Gierkes, ein g e i s t i g - s i t t l i c h e s o r g a n i s c h e s G a n z e s[2]). Es ist ein organisches Ganzes oder ein Organismus insofern, als die Gemeinschaft als »reale Einheit« »sich nicht mit ihren Gliedern deckt«, sondern eine eigentümliche, selbständige Wesenheit aufweist, die mit keinem ihrer Teile zusammenfällt[3]). Der Terminus »Organismus« besagt, daß wir es in der Gemeinschaft nicht mit der Gattung, mit dem Wertallgemeinen, sondern mit der realen Einheit des Wertganzen zu tun haben. Die Einzelwesen als Glieder der Gemeinschaft können nicht als atomhaft-gleichartige Vertreter der Einheit gedacht werden, denn ein jeder von ihnen hat eine spezifische individuelle Stelle im konkreten Ganzen. »Sie gruppieren, gliedern und verbinden sich nach der Idee des Ganzen«[4]) und bilden in ihrer unersetzlichen »Besonderheit« ein »Ineinander«, eine »mit eigener Wesenheit begabte« »Einheit in der Vielheit«[5]), die der Individualismus mit seiner rein äußerlich abgegrenzten Willenssphäre vollständig übersieht. Also der organische Standpunkt in bezug auf die Gemeinschaft hat keinen anderen Sinn als den der Negation des abstrakten, mechanisch-atomistischen Individualismus, dem gegenüber der Eigenwert des konkreten Wertganzen der Gemeinschaft behauptet wird[6]). »Was der Mensch ist, verdankt er der Vereinigung von Mensch zu Mensch . . . . als Glieder eines Ganzen«[7]) — dies ist der Grundinhalt des »organischen Standpunktes« in der Ethik. Daß es sich dabei in keiner Weise um eine Analogie mit den natürlichen Organismen handelt, liegt nach dem bisher Gesagten auf der Hand. Gierke forscht, wie wir wissen, nach den materiell-inhaltlichen sittlichen Wertsubstanzen als ideeller Grundlage der Rechtsbegriffe und findet diese Grundlage vor allem im Wertganzen der Gemeinschaft als selbständiger Wesenheit. Der Begriff des Organismus ist hier, wie Gierke sich selbst ausdrückt, nichts anderes als die Denk-

---

1) Vgl. z. B. »Die Grundbegriffe . . .«, S. 93, 98—99.

2) Vgl. z. B. »Recht und Sittlichkeit«, op. cit., S. 219; »Das Wesen der Menschlichen Verbände«, S. 10—12; »Die Grundbegriffe . . .«, S. 80—85, 96 ff. u. a.

3) ibid., 70—78, 93—102.

4) Genossenschaftstheorie, S. 98.

5) ibid., S. 9, 174 ff. und passim.

6) »Die Grundbegriffe . . .«, S. 77 ff.

7) Genossenschaftsrecht, I. Bd., S. 1.

form für das das Individualwesen überragende Gemeinwesen [1]). Der Organismus ist eine Denkform der Gemeinschaft als eines konkreten sittlichen Wertganzen; er hat daher, wie Gierke selber mehrmals erwähnt, mit dem naturwissenschaftlichen Begriffe des Organismus nichts zu tun [2]) und wird unzweideutig als sittlich-geistiger Organismus bezeichnet, was bedeutet, daß dieser Begriff einen Inhalt umschließt, der im Reiche der ethischen Werte liegt. — Wenn Jellinek, auf die Kantische Definition des Organismus als eines Gebildes, in welchem alles Zweck und wechselseitig Mittel ist, sich berufend, Gierke einwendet, der Begriff des Organismus sei teleologisch, er könne, »da einen objektiven Zweck zu begreifen unser Erkenntnisvermögen übersteige«, nur als eine »subjektive Synthese« gelte, »der eine objektive Wahrheit beizumessen, einen Sprung vom Empirischen ins Metaphysische bedeutet« [3]), so muß dem entgegengehalten werden, daß das Erkennen von Naturzwecken scharf vom Erkennen der sittlichen Zwecke zu unterscheiden ist. Wenn in der Naturwissenschaft der Zweckbegriff nur als Mittel dient, die komplizierten »organischen« Vorgänge bis zur Grenze des Möglichen in kausal-mechanische Verhältnisse zu zerlegen, so spielt der Zweckbegriff in der Ethik eine ganz andere Rolle: ohne die Erkenntnis der objektiven ethischen Selbstzwecke ist überhaupt keine Ethik möglich, denn die Lehre von den Selbstzwecken bildet den eigentlichen Inhalt einer jeden Ethik, wie formalistisch sie auch aussehen mag. Die Möglichkeit einer objektiven Erkenntnis der sittlichen Zwecke abzulehnen, heißt nicht, »als Erkenntniskritiker gegen die Dogmatik auftreten« [4]), sondern in relativistischer Weise einen ethischen Agnostizismus predigen, dem auch wirklich Jellinek nahe stand. So behält Gierke, wenn man seine Lehre vom geistig-sittlichen Organismus, als die Lehre von der Denkform des ethischen Wertganzen der Gemeinschaft erfaßt, erkenntnistheoretisch vollständig recht gegen die Angriffe Jellineks: er behauptet in seiner Lehre mit besten Gründen die Objektivität der Erkenntnis der sittlichen Werte. — Und von hier aus ist es auch leicht, den weiteren Sinn des Begriffes des Organismus bei Gierke zu ermitteln. — Während für die Relativisten, wie z. B. für Radbruch, es keine »beweisbare Entscheidung in der Auswahl« zwischen personalistischem und transpersonalistischem Standpunkte in der Ethik gibt,

1) Genossenschaftsrecht, Bd. III, S. 1; Bd. I, S. 6.

2) Vgl. oben S. 2, Anm. 5.

3) Vgl. Jellinek, Allgemeine Staatslehre, II. Aufl., S. 145—146.

4) Wie es Jellinek (Allgemeine Staatslehre, S. 146, Anmerkung) vermeint.

sondern nur eine Stellungnahme nach subjektivem Ermessen, wobei die Kluft zwischen den beiden Standpunkten als unüberbrückbar angesehen wird [1]), ist, nach der Lehre Gierkes, eine objektiv-gültige, beweisbare Entscheidung im Streite um die ethischen Werte möglich, und als allgemein-gültige Erkenntnis geht diese Entscheidung in der Richtung zur Synthesis zwischen dem Individualismus und Universalismus, den personalen und transpersonalen ethischen Werten. Die Ueberwindung des Gegensatzes zwischen der personalistischen und transpersonalistischen Auffassung der ethischen Werte, die zu einer gleichzeitigen Anerkennung sowohl des selbständigen Eigenwertes der Gemeinschaft, als der einzelnen Person führt, bildet die Grundidee aller Ausführungen Gierkes [2]). »Weder die Besonderheit des einzelnen, noch die Zugehörigkeit zur Allgemeinheit (richtiger Gemeinschaft) läßt sich fortdenken«, lesen wir in den »Grundbegriffen . . .«, »ohne das Wesen des Menschen zu negieren«. »Von diesem Standpunkte aus müssen wir sowohl der menschlichen Gemeinschaft als dem Einzelwesen volle Realität und einheitliche Wesenheit zusprechen« [3]). — Wie ist das aber möglich? Wie können sich der individualistische und der universalistische Standpunkt harmonisch versöhnen? Der Einblick in die Geschichte der Philosophie könnte zunächst zu einem ausgesprochenen negativen Resultat führen. Die antike Ethik auf ihren Höhepunkten bei Plato und Aristoteles erkannte die ethische Substanzialität des Gemeinschaftsganzen, negierte aber auf das entschiedenste die selbständige Wertwesenheit der Persönlichkeit [4]). Und auch bei Hegel muß, trotz der mächtigen Einwirkung des christlichen und des germanischen Geistes auf ihn, derselbe Sachverhalt konstatiert werden. Daß dem Individualismus die Erfassung der Wertwesenheit der Gemeinschaft unmöglich war, haben wir schon gesehen. Wo ist denn der Weg zur Synthesis zwischen Individualismus und Universalismus zu finden? Vielleicht könnte auch hier die Lehre vom konkreten Wertganzen, durch die der abstrakte Individualismus des Wertallgemeinen überwunden wurde, die Richtlinien abgeben? — Sicherlich führt die konkrete, statt der abstrakten Wertungsmethode, direkt zur Erfassung des »Wertwesentlichen«, des »Wertindividuellen« [5]), sowohl im Gemeinschaftsganzen,

---

1) Radbruch, Grundzüge der Rechtsphilosophie, 1914, S. 89—92.

2) Vgl. besonders klar: »Die Grundbegriffe . . .«, S. 93—102 und »Genossenschaftsrecht«, Bd. I, S. 1—5; B. II, S. 40—42, 129—130.

3) S. 93.

4) Genossenschaftsrecht, Bd. III, S. 5—34.

5) Vgl. dazu Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte, 1902, S. 201 ff.

als in der einzelnen Person. So wird durch die Lehre vom konkreten Ganzen des sittlich-geistigen Organismus auch unmittelbar eine neue Auffassung der Person begründet, als einer in ihrer spezifischen Eigenart von anderen unersetzbaren Individualität, die ihre eigentümliche Stelle im Ganzen einnimmt. Die Person wird hier in der Fülle ihrer konkreten Eigentümlichkeiten und gerade als solche als Teil des Ganzen bestimmt [1]). Doch insofern dabei der Selbstzweck der Persönlichkeit nicht anerkannt und das Ganze der Gemeinschaft als eine »die Vielheit in sich auflösende Einheit« verstanden wird, führt die konkret-individualistische Auffassung der Persönlichkeit nur zu ihrer vollständigeren Unterwerfung unter das Ganze. Hegel kann in dieser Hinsicht als besonders belehrendes Beispiel dienen. — Wenn somit die konkrete Wertungsmethode für sich allein nicht ausreicht, um zur Synthesis zwischen Universalismus und Individualismus zu gelangen, so müssen augenscheinlich zu ihr noch andere Prinzipien hinzutreten. Diese Prinzipien, auf die Gierke in seiner Lehre ausdrücklich hinweist, sind: einmal eine neue Auffassung des Ganzen als einer Einheit, die nicht nur das selbständige Fortbestehen der Vielheit der Glieder nicht ausschließt, sondern direkt voraussetzt, wobei sich Einheit und Vielheit gegenseitig fördern und harmonisch verbinden [2]); und sodann die Erkenntnis, daß die einen Selbstzweck darstellende konkret-individuelle Persönlichkeit nur durch Gegenüberstellung mit anderen Persönlichkeiten, also durch wechselseitige Korrelation mit anderen, erzeugt wird. Diesen zweiten Punkt hat Gierke nur gelegentlich gestreift, jedoch bildet er die Voraussetzung aller seiner Ausführungen. »Der Mensch«, lesen wir in den »Grundbegriffen . . .«, »kann kein Selbstbewußtsein haben, ohne sich gleichzeitig als Besonderheit und als Teil der Allgemeinheit zu wissen« [3]). Somit sind die Individuen und die Gemeinschaft ebensowohl für sich, als »doch gleichzeitig für einander da« [4]). Sie setzen sich einander voraus und erzeugen einander. Das ethische Selbstbewußtsein des Einzelnen erzeugt sich im Akte der Gegenüberstellung zu anderen Ichs und in demselben Akte werden die anderen Ichs und ihre Gemeinschaft erzeugt. »Ohne Du kein Ich, ohne Ich kein Du«. »Was der Mensch ist, verdankt er der Vereinigung von Mensch zu Mensch« — so fängt Gierke sein monumentales Werk über das Genossenschaftsrecht an [5]). »Der Personenbegriff«, lesen wir daselbst, »indem er von vornherein den sittlich

---

1) Genossenschaftsrecht, Bd. II, S. 32—39, 906; Bd. III, S. 109—110, 112.

2) Vgl. bes. Genossenschaftstheorie, S. 74—332.

3) S. 93. 4) Genossenschaftsrecht, II. Bd., S. 42.

5) Bd. I., S. 1.

gebundenen Willen in seiner Beziehung zu anderen Willen vorstellt, fordert die Determinierung der Gesamtpersönlichkeit durch ihre verbundene Personen-Gesamtheit«[1]). Es ist die Fichtesche Lehre von der Erzeugung der ethischen Ichs durcheinander und im selben Akte der Gemeinschaft, die bei Gierke hier durchschimmert[2]). — Und gerade diese Lehre führt unmittelbar, als zu ihrer logischen Voraussetzung, zur Gierkeschen Lieblingsidee, zum eigentlichen Grundpfeiler und Zentrum seines ganzen rechtswissenschaftlichen Schaffens: zur »harmonischen Vereinigung der Einheit und Vielheit in der Gesamtheit«, — zur Erkenntnis, daß das Verhältnis zwischen Einheit und Vielheit »keineswegs lediglich das des Gegensatzes, sondern zugleich das der Zusammengehörigkeit ist«[3]) — und daß »Einheit und Vielheit für einander da sind, in ihrer gegenseitigen Bedingtheit Zweck und Mittel zugleich«[4]). Denn dieses eben ist die einzige Möglichkeit, die korrelative Erzeugung der Individuen und der Gemeinschaft in einem Akte zu denken: die Konstruktion eines neuen Begriffes des Ganzen, in dem die Einheit und Vielheit sich gegenseitig bedingen und begründen. Ein Ganzes dieser Art bezeichnet Gierke gerade durch den Terminus »Organismus«, und dieses ist der weitere, speziellere Sinn des Organischen bei Gierke, neben dem allgemeineren, vorhin auseinandergesetzten. Ein organisches Ganzes ist für Gierke ein solches Gebilde, in welchem die Einheit des Ganzen und die Vielheit der Glieder sich gegenseitig erzeugen, setzen und bestimmen. Hermann Cohen hat in seiner Logik diese Art der Einheit »System« genannt und ihre logische Struktur in tiefgründigen Ausführungen aufgedeckt[5]). Die Kategorie des Systems bei Cohen und des »Organismus« als harmonischer Koordination der Einheit und Vielheit in der Gesamtheit bei Gierke, decken sich ihrem logischen Gehalte nach vollständig. Cohen setzte das »System« als wechselseitige Erzeugung der Einheit und der Glieder einerseits dem »Ganzen«, verstanden als Summe seiner Teile, und andererseits der »Allheit« gegenüber. Das System unterscheidet sich vom metaphysischen Ganzen dadurch, daß es dialektisch ist, und daß seine Glieder nicht fertige, sich mechanisch summierende Teile, sondern in Korre-

1) Bd. II, S. 906.

2) Vgl. z. B. Fichte, System der Sittenlehre, 1798, S. W. Bd. IV, S. 221, »Grundl. des Naturrechts«, S. W. Bd. III, S. 26—48; »System der Sittenlehre« 1812, Nachl. Bd. I, S. 61—66; »Tatsachen des Bewußtseins« 1813, Nachl. Bd. I, S. 545—552; »Thatsachen des Bewußtseins« 1810—11, S. W., Bd. II, S. 600 bis 677.

3) Genossenschaftsrecht, Bd. II, S. 906. 4) ibid.

5) Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, I. Aufl. 1902, S. 280—338.

lation miteinander und der Einheit erzeugte Elemente darstellen [1]); hier bewährt sich die idealistische Kraft des Systems, dessen Einheit immer eine offene bleibt [2]). Und von der Allheit als »unendlicher Einheit«, die »keine Rücksicht auf den Einzelwert jedes Gliedes nimmt, die sie nur zusammenfaßbar macht und durch jedes Glied vollgültig vertreten werden kann« [3]), unterscheidet sich das System dadurch, daß es bei ihm gerade auf die Spezifikation der Glieder, die in ihrer eigentümlichen Beschaffenheit die Einheit des Systems bedingen, ankommt [4]); denn das System stellt gerade die Einheit der Besonderheiten dar, die durch keines seiner Glieder vertreten werden kann [5]). Cohen unterscheidet drei Arten des Systems: 1. das relative System der gegenseitigen Wirkung und Gegenwirkung, als Prinzip der mathematischen Naturwissenschaften [6]); 2. das System des biologischen Organismus, das sich auf den Zweckbegriff als Ordnungsbegriff, der zur Kausalität hinführt, gründet [7]); 3. das geistig-sittliche System der ethisch ebenbürtigen und gleichberechtigten Selbstzwecke, das sich auf den Zweckbegriff als normativen Begriff gründet und »Gemeinschaft« genannt wird [8]). Eben dieses ethische System meint Gierke, wenn er vom geistig-sittlichen Organismus spricht und seine tiefgründigen Lehren von der harmonischen Versöhnung der Einheit und der Vielheit in der Gesamtheit, wie er sie in seiner Genossenschaftstheorie vertritt und in allen Gebieten der Rechtswissenschaft fruchtbar macht, bilden nur eine folgerichtige Anwendung der Kategorie des Systems auf die Rechtsprobleme. Cohen dagegen hat in seiner »Ethik des reinen Willens« den Standpunkt des Systems aufgegeben und ihn wieder durch die Allheit ersetzt — die Gemeinschaft in der abstrakten, gattungsartigen Menschheit aufgelöst. Der Grund dieses Abfalls von seinem eigenen ursprünglichen Standpunkte war der abstrakte Rationalismus, den Cohen niemals überwinden konnte, am wenigsten in der Auffassung der ethischen Persönlichkeit und im Begriffe des sittlichen Gesetzes. Die Person blieb für Cohen ebenso wie für Kant ein abstrakter, gattungsartiger Begriff, nicht eine konkrete Wertindividualität, die ihre spezifische sittliche Bestimmung zu erfüllen hat, und das sittliche Gesetz blieb daher für ihn immer die allgemeine, abstrakte Regel, nicht ein »individuelles Gesetz«. Dadurch verflüchtigt sich die Gemeinschaft als System abstrakt-gleichartiger

1) ibid., S. 281—284, 325—326. 2) ibid., S. 325.
3) ibid., S. 286, 326. 4) ibid., S. 327.
5) ibid. 6) ibid., S. 282—298.
7) ibid., S. 299—321. 8) ibid., S. 332—338.

Selbstzwecke allmählich in die abstrakte Menschheit, um auf diese Weise in der Allheit unterzugehen [1]). Die abstrakte Auffassung der Glieder des Systems richtet es selbst zugrunde; ein System muß, um sich als solches zu bewähren, ein konkretes System sein. Das ist der Grund, warum Cohen die tiefe Lehre Gierkes von der harmonischen Koordination der Einheit und Vielheit in der Gesamtheit in seiner Ethik gänzlich mißverstanden hat und in scharfer Polemik ablehnt [2]). Und doch stellt Gierkes Lehre von der der Vielheit immanenten Einheit in der Gesamtheit in ihrer ganzen grundlegenden Bedeutung für seine rechtswissenschaftlichen Lehren nichts anderes dar als die folgerichtige Anwendung der von Cohen viele Jahre später mit logischer Klarheit erarbeiteten Kategorie des Systems.

Gierke wurde in dieser seiner bahnbrechenden Lehre vom geistig-sittlichen Organismus, als einer gegenseitigen Bedingtheit von Einheit und Vielheit im System, durch seine Auffassung der Person, als konkreter Wertindividualität unterstützt. Die Quellen dieser Auffassungsweise wurden von Gierke einerseits im Christentume, andererseits im germanischen Geiste gesucht. Während die Römer einem rein abstrakten Begriffe der Persönlichkeit huldigten [3]), entwickelte das Christentum, nach Gierke, zuerst die Auffassung des Individuums in seiner besonderen spezifischen Eigentümlichkeit, »als unersetzbares Element des allumfassenden göttlichen Seins« [4]). Das Christentum brachte zuerst die spezifisch religiös-sittliche Bestimmung und Aufgabe jeder Person in ihrer Besonderheit zum Bewußtsein. Als unsterbliche Persönlichkeit empfing im Christentum »das menschliche Individuum einen absoluten Wert und einen transzendentalen Zweck« [5]), somit konkrete Wertindividualität. Eine weitere Stütze dieser Idee wurde der germanische Geist, wie er in der mittelalterlichen Ordnung und Weltanschauung seinen Ausdruck fand. Für die Germanen war die Persönlichkeit immer ein Selbstzweck in ihrer Besonderheit, nicht ein farbloser Gattungsbegriff, wie bei den Römern [6]). Und

---

1) Vgl. Cohen, Ethik des reinen Willens, 1904, S. 4 ff., 140, 303 ff. und passim.

2) ibid., S. 218—221. In charakteristischer Weise ist für Cohen jede Vielheit — Mehrheit, jede Einheit — Allheit (S. 221). »Vielheit ist nicht Gesamtheit; Vielheit ist Mehrheit. Gesamtheit ist Allheit. Einheit ist vorzugsweise Allheit, sonst nur Einzelheit, welche der Mehrheit zugehört. Das ist der Fehler in dieser ganzen Operation mit den Begriffen Einheit, Vielheit und Gesamtheit« (S. 220). So vergißt Cohen in seiner Polemik gegen Gierke seine eigene Lehre von der Kategorie des Systems in ihrem grundlegenden Unterschiede von der Allheit.

3) Vgl. bes. Genossenschaftsrecht, Bd. III, S. 34—39, Bd. II, S. 27—30.

4) ibid., Bd. III, S. 106—110. 5) ibid., 107. 6) ibid., Bd. II, S. 30.

darum war für die Germanen der individuelle Wille »nicht eine absolute, sondern eine sittlich beschränkte Willensmacht«, begrenzt »durch gegenseitige Beziehungen verschiedener Willen zueinander« [1]. »Der germanische Freiheitsbegriff trug von je die Schranke eines objektiven, durch das sittliche Gemeinbewußtsein gegebenen Maßes in sich« [2]. Daher wurde die Persönlichkeit im germanischen Geiste als eine konkrete Wertindividualität aufgefaßt, stets als Glied eines Gemeinschaftsganzen gedacht. Die Germanen konnten nicht das Gesamtheitsganze ohne die Glieder und die Glieder in ihrer spezifischen Individualität ohne das Ganze denken [3]. Darum ist, nach Gierkes Ueberzeugung, der germanische Geist am meisten zur Synthesis (von Universalismus und Individualismus) geeignet [4]. Während im Christentum die Einsicht in das richtige Verhältnis zwischen konkreter Individualität und Gemeinschaft bald durch die Auffassung der Kirche als Anstalt verdrängt und verschoben wurde [5], drängt der germanische Geist im Mittelalter immer wieder dazu, die Synthesis zwischen Personal- und Transpersonalwert im Ganzen des geistig-sittlichen Organismus, als einer Harmonie der Einheit und Vielheit, aufrecht zu erhalten [6]. Denn die Germanen »suchen (nach ihrer Grundanschauung) den Lebenszweck des Individuums nicht ausschließlich in ihm selbst, aber auch nicht ausschließlich ... außer ihm, ... vielmehr lebt jeder zugleich für sich und für das Ganze. Beides scheint uns (den Germanen) in den letzten Zielen eins zu sein. So ist uns auch das Allgemeine (NB.! im Sinne der Gemeinschaft) nirgends bloß Mittel der Selbstsucht, sondern ein durch sich bestehender höherer sittlicher Zweck; und ebenso ist uns das Individuum nirgends bloß Mittel für das Allgemeine, sondern es trägt seinen nächsten Zweck und Wert in sich selbst. Aber das letzte Ziel, an welchem wir die sittliche Berechtigung allgemeiner (NB.! im Sinne transpersonaler) und individueller Zwecke messen, ist die harmonische Uebereinstimmung beider« [7].

Wir lassen die Frage auf sich beruhen, inwiefern die Gierkesche Ableitung der Synthesis von Individualismus und Universalismus aus dem Urgrunde des germanischen Geistes sachlich berechtigt und methodisch stichhaltig ist [8]. Wir forschen nur nach dem systemati-

1) ibid., S. 130. 2) ibid., S. 131.

3) ibid., S. 38—42, 906. 4) ibid., Bd. I, S. 3.

5) ibid., III. Bd., S. 111—128.

6) Vgl. ibid., III. Bd., S. 186—644.

7) Genossenschaftsrecht, Bd. II, S. 42.

8) Wenn diese Frage aufgeworfen würde, müßten wir sie entschieden bezweifeln.

schen Bestande der eigenen Ansichten Gierkes, die hier zum Ausdruck gelangen. Und insofern können wir uns nicht der Einsicht entziehen, daß Gierke im Prinzip gerade das gelungen ist, was Cohen in seiner Ethik vergebens anstrebte: eine Synthesis zwischen Personal- und Gemeinschaftswert, zwischen individueller und sozialer Ethik auf Grund des Prinzips des Systems, als Harmonie zwischen Einheit und Vielheit, Gliedern und Ganzem, die sich gegenseitig erzeugen und setzen. Die Lehre von dieser Harmonie der Einheit und Vielheit im Wertganzen der Gemeinschaft, verstanden als System der konkreten Wertindividualitäten, als spezifischer ethischer Selbstzwecke — das ist der letzte Sinn der Gierkeschen Idee des geistig-sittlichen Organismus. Der »organische« Standpunkt bedeutet bei Gierke den Standpunkt dieser Synthese und nichts weiter: es ist nur eine Ausdrucksform für die Idee des konkreten ethischen Systems, als Wertganzem. Hier wird, den Worten Gierkes zufolge, »das Verhältnis des Ganzen zu seinen Gliedern und der Glieder zueinander als ein Verhältnis voller Gegenseitigkeit gedacht; hier (werden) die Prinzipien der Einheit und der Vielheit als gleich reale und notwendige Elemente (des Ganzen) gesetzt«[1]. Deshalb findet die Gemeinschaft »zwar gleich jeder Person ihren nächsten Daseinszweck in sich selbst — aber sie ist zugleich Mittel für die Sonderzwecke der sie bildenden Einzelnen. Und ebenso sind die Einzelnen, während sie zunächst in ihrer Besonderheit sich selbst Zweck bleiben, zugleich die Vermittler eines höheren Gemeinzweckes. Einheit und Vielheit sind für einander da und in ihrer gegenseitigen Bedingtheit Zweck und Mittel zugleich«[2].

Wenn wir ergänzend die Frage aufwerfen, in welchem philosophischen Lehrgebäude eine systematische Entwicklung und Begründung der ethischen Voraussetzungen Gierkes zu finden ist (ganz unabhängig davon, ob wirklich ihre Quellen im germanischen Urgeiste liegen, denn, sollte diese Genealogie auch richtig sein, so könnte die Tendenz jenes Geistes nur in philosophischen Systemen ihren wissenschaftlichen Ausdruck finden), so muß die Antwort für jeden Sachkundigen unzweifelhaft erscheinen. Die Synthesis zwischen Individualismus und Universalismus auf Grund der Lehre vom konkreten ethischen Wertganzen gehört zu den größten Errungenschaften der späteren Sittenlehre Fichtes in ihrem Gegensatze zu Kants individualistischem Formalismus und Hegels objektivistischem Universalismus[3]. Der

---

1) Genossenschaftsrecht, Bd. III, S. 109—110.

2) ibid., Bd. II, S. 906.

3) Lask war der erste, der auf diese grundlegende Errungenschaft Fichtes

Standpunkt des »realen Ganzen«, den Fichte schon in dem zweiten Teile der »Grundlage des Naturrechts« (1797) gegen den atomistischen Individualismus formulierte [1]), um ihn um die Wende des Jahrhunderts in immer tiefer bohrendem Gedankengange, der in der Sittenlehre und Rechtslehre 1812 und Staatslehre 1813 mündet, in eine synthetische Lehre von der besonderen Bestimmung jedes Einzelnen als unersetzbaren Gliedes eines Wertganzen der Gemeinschaft, dessen Einheit ebenso wie die Persönlichkeit eines jeden in korrelativer gegenseitiger Setzung (Genesis) erzeugt wird, entspricht vollständig dem Prinzip des geistig-sittlichen Organismus bei Gierke. Fichte selbst wendet öfters den Terminus Organismus an, soweit er den mechanischen Individualismus zu bekämpfen hat [2]), und dabei selbstverständlich in jenem ausgesprochenen ethischen Sinne, den wir auch bei Gierke feststellten. So kann diese in die Augen springende Verwandtschaft zwischen den Grundmotiven der späteren Sittenlehre Fichtes und Gierkes ethischen Voraussetzungen zur Erhärterung der von uns versuchten Interpretation des »organischen« Standpunktes Gierkes dienen [3]).

3.

Die Beziehungen zwischen Recht und Sittlichkeit nach der Lehre Gierkes.

Wir haben im vorigen Abschnitt die substantiellen ethischen Grundlagen aufgedeckt, auf die Gierke sein rechtsphilosophisches

---

hinwies. Vgl. Fichtes Idealismus und die Geschichte, 1902, S. 201—211, 240—270 und passim; vgl. jetzt auch H. Freyer, Das Material der Pflicht. Eine Studie über Fichtes spätere Sittenlehre (Kantstudien, Bd. XXV). Der Verfasser dieses Aufsatzes bezweckt eine ausführliche Darstellung der Fichteschen Synthesis zu liefern, in einem Buche betitelt: »Personal- und Gemeinschaftswert in der Ethik Fichtes. Eine Studie über Fichtes Lehre vom sittlichen Ideal«, dessen erste Lieferung: »Die Einheit der Fichteschen Philosophie«, bereits erschienen ist (Berlin, Verlag Arthur Collignon, 1922).

1) Vgl. Fichte, S. W., Bd. III, S. 202—204, 207—209.

2) Vgl. z. B. Fichte, »Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters«, 1806, XI. Vorles., S. W., B. VII, S. 157 ff.: »Reden an die Deutsche Nation«, 1808, Rede 7 und 8; Rechtslehre 1812, Nachlaß, Bd. II, S. 501 und passim.

3) Gierke selber hat in seiner Rede: »Das Wesen der menschlichen Verbände« die Bedeutung Fichtes in der Ueberwindung des atomistischen Individualismus gestreift: »Man mag den Uebergang, den Fichte in seiner Soziallehre vom reinen naturrechtlichen Individualismus zu der Ansicht von der Wirklichkeit und dem Eigenwert der Gemeinschaft vollzog, in seinen verschiedenen Stadien verfolgen, um die Tiefe der Bewegung zu messen.« S. 10.

System gründet. Wir müssen nun über die Lösung einer grundlegenden rechtsphilosophischen Frage bei Gierke berichten, die sich unmittelbar an die ethische Grundlegung anschließt, ja durch die Entscheidung in diesem Gebiete grundsätzlich vorausbestimmt wird — über das Problem des Verhältnisses zwischen Recht und Sittlichkeit. — Die individualistische Auffassungsweise, die keine selbständige Wertartigkeit der Gemeinschaft anerkennt und das Gemeinschaftsganze in der gattungsartigen, allgemeinen Gesetzmäßigkeit auflöst, müßte das Recht gänzlich aus der sittlichen Sphäre ausschließen, es vollständig vom Ethos trennen. Wenn dieses Resultat aus Mangel an Folgerichtigkeit gewöhnlich vermieden wird, so ist jedoch immer die individualistische Auffassungsweise an einer schroffen Auseinanderreißung von Recht und Sittlichkeit, an einer Zersprengung des Ethos in zwei zusammenhanglose Teile zu erkennen, von denen der eine der äußeren, der andere der inneren Sphäre zugewiesen wird, wie es schon von Pufendorf angebahnt war und in klassischer Weise von Kant entwickelt wurde. — Die universalistische Auffassungsweise dagegen mit der ihr eigenen Auflösung der Wertartigkeit der Person im Gemeinschaftsganzen erhebt nicht nur vollständig das Recht in die sittliche Sphäre, sondern entfaltet auch unabweislich die Tendenz, die Sittlichkeit im Rechte, als Kulminationspunkte des Ethos, aufzuheben, die Ethik in eine allumfassende Rechtsphilosophie zu verwandeln, wie es die klassischen Beispiele von Plato und Hegel mit besonderer Klarheit bezeugen. — Welche Auffassung des Verhältnisses zwischen Recht und Sittlichkeit entspricht nun dem synthetischen Standpunkte der Harmonie zwischen Individuum und Gemeinschaftsganzem, als einander erzeugender und voraussetzender Wertwesenheiten? Eine Auseinanderreißung von Recht und Sittlichkeit ist hier ausgeschlossen, insofern die selbständige ethische Wesenheit der transpersonalen Werte grundsätzlich anerkannt wird; — ebenso aber ist auch die universalistische Auflösung der Sittlichkeit im Rechte von vornherein abgelehnt, da jede Persönlichkeit als selbständige Wesenheit und Selbstzweck betrachtet wird. Welcher Weg bleibt noch für die Beantwortung der Frage möglich? Es können, rein systematisch gesprochen, zwei Wege eingeschlagen werden, um das Recht von der Sittlichkeit nicht abzulösen, ohne es gleichzeitig mit ihr zu identifizieren. Entweder muß das Recht als notwendige Stufe, als unumgängliches Mittel zur Erlangung sittlicher Zwecke bestimmt werden, oder Recht und Sittlichkeit müssen als zwei einander durchschneidende Sphären gedacht werden, von denen einige Teile zusammenfallen und andere auseinandergehen. Den ersten Weg ist Fichte

in seiner späteren Rechtslehre in überaus glücklicher Weise gegangen, den zweiten Weg hat Gierke in seinem Aufsatze »Recht und Sittlichkeit«[1]) beschritten. — Gierke tritt hier gegen den groben Fehler auf, die »Sonderung von Recht und Sittlichkeit mit ihrer Trennung zu verwechseln«[2]). Die fortschreitende Sonderung — Verselbständigung von Recht und Sittlichkeit, lehrt Gierke, ist in der gesamten Kulturbewegung angelegt [3]) und wird durch die Idee des geistig-sittlichen Organismus gefordert. Jedoch darf diese Sonderung nicht in eine Trennung, in eine Entfremdung von Recht und Sittlichkeit, wie sie dem mechanischen Individualismus eigen ist, ausarten. Eine derartige Zerspaltung des Ethos ist mit dem Prinzip des geistig-sittlichen Organismus unvereinbar. »Gibt es ein wirkliches Gemeinleben der sozialen Körper, so muß ihm eine zentrale Lebenseinheit entsprechen, die sich in allen seinen Funktionen auswirkt« . . ., die das »Gesonderte in den für das Ganze notwendigen Zusammenhang setzt und die verselbständigten Teileinheiten höheren Einheiten einordnet, in denen sich die Gegensätze lösen« [4]). Die »Sonderung von Recht und Sittlichkeit« sucht Gierke dadurch durchzuführen, daß er Recht und Sittlichkeit als »zwei selbständige Normensysteme mit ungleicher Beschaffenheit ihrer normativen Funktionen« [5]) bestimmt, die jedoch »nach ihrem Herrschaftsbereiche zweien sich schneidenden Kreisen gleichen«[6]). »Was außerhalb des Schnittpunktes liegt, ist alleiniges Herrschaftsgebiet des Rechtes oder der Sittlichkeit. Was in das Kreissegment hineinfällt, unterliegt der Herrschaft beider« [7]). Somit unterscheidet Gierke im Verhältnis zwischen Recht und Sittlichkeit drei Sphären: diejenige der Alleinherrschaft des Rechts, diejenige der Alleinherrschaft der Sittlichkeit, und dazwischen endlich »das umfangreiche Gebiet der gemeinsamen Herrschaft beider« [8]). »Auf diesem Gebiete können rechtliche und sittliche Normen bei aller Verschiedenheit ihrer Ausgangspunkte, ihrer Wirkungsweisen und ihrer Ziele im Ergebnis zusammentreffen und einander ergänzen und stärken« [9]). »Allein . . . stimmen auch hier ihre Aussagen über das Dürfen und Sollen überein, so decken sie sich inhaltlich, sind aber durchaus nicht identisch, bleiben vielmehr ihrem Wesen nach ungleichartige Willensbestimmungen«[10]). — Aus diesen Zitaten ist leicht zu ersehen, daß die Verbindungsfäden zwischen Recht und Sittlichkeit, die Gierke trotz ihrer Sonderung herstellen will »zwecks ihrer freundnachbar-

1) Logos Bd. VI, 1916/1917. 2) ibid., S. 220.
3) ibid., S. 220—222. 4) ibid. 5) ibid., S. 227.
6) ibid., S. 232. 7) ibid.
8) ibid., S. 283, vgl. S. 232—243. 9) ibid. 10) ibid., S. 248.

lichen gegenseitigen Unterstützung«[1]), bei ihm äußerst locker ausfallen; ja, — daß Recht und Sittlichkeit trotz ihrer »Berufung einander zu ergänzen«, doch voneinander isoliert werden. Der Grund dazu liegt darin, daß Gierke von der Kantischen Unterscheidung von Recht und Sittlichkeit trotz gänzlich anderer ethischer Grundlagen sich nicht vollständig genug befreien konnte. »So viel Recht und Sittlichkeit«, lesen wir bei Gierke, »als unbedingte Normen für freies menschliches Wollen miteinander gemein haben, so unterscheiden sie sich doch fundamental dadurch, daß das Rechtsgesetz auf das äußere, das Sittengesetz auf das innere Betragen des Willensträgers hinzielt. . . . Das Recht erlaubt, gebietet und verbietet menschliches Handeln. . . . Das Sittengesetz dagegen wendet sich an die Gesinnung«[2]). »Das Recht (ist daher) zur Alleinherrschaft berufen, wo lediglich das äußere Verhalten des Menschen in Frage steht, sein inneres Verhalten dagegen nicht in Frage kommt«[3]). »Die Sittlichkeit ist zur Alleinherrschaft berufen, wo lediglich die innere Willensbestimmung in Frage steht. Im Zwischengebiete des gemeinsamen Herrschaftsbereiches kommen dagegen sowohl äußeres als inneres Verhalten gleichzeitig in Betracht«[4]). »Hier werden Wort und Tat an der Gesinnung gemessen, und dieses verlangt die Betätigung im Wirken«[5]). — Es ist leicht einzusehen, daß eigentlich nur dieses Zwischenreich den ethischen Voraussetzungen Gierkes entspricht. Die Auseinanderreißung zwischen Handlung und Gesinnung ist gerade das Ergebnis des mechanischen Individualismus, den Gierke so energisch bekämpft. »Der rein äußerlichen Willensabgrenzung der isolierten Individuen«, wie sie dem Naturrecht und der Romanistik eigen ist, hat er doch selber den genossenschaftlich-organischen Standpunkt der sittlichbeschränkten rechtlichen Willensmacht als »einer in das innere Leben hineinragenden Willensgebundenheit«[6]) gegenübergestellt, und gegen die Isolierung vom Inneren und Aeußeren in der Gesamtperson grundlegenden Einspruch erhoben. Um so weniger folgerichtig muß die Abtrennung von Gesinnung und Handlung im Verhalten des einzelnen ethischen Subjekts erscheinen. Der kontinuierliche Uebergang vom Inneren ins Aeußere, von Handlung zu Gesinnung, die nur in wechselseitiger Korrelation, als ethisch-relevantes Verhalten gedacht

---

1) ibid., S. 242.
2) ibid., S. 229, vgl. S. 222—230; »Die Grundbegriffe . . .«, S. 102—107.
3) »Recht und Sittlichkeit«, S. 232.
4) ibid., S. 233. 5) ibid.
6) Vgl. z. B. Genossenschaftsrecht, Bd. II, S. 130, Genossenschaftstheorie S. 643, Das Wesen der menschlichen Verbände S. 12.

werden können, steht im vollständigen Parallelismus zu der von Gierke klar erfaßten gegenseitigen Setzung der Einheit und der Vielheit im Ganzen des geistig-sittlichen Organismus. Neuerdings hat Hermann Cohen in seiner »Ethik des reinen Willens« die Auseinanderreißung von Innerem und Aeußerem im ethischen Verhalten einer grundlegenden Kritik unterzogen und das vollständige Ineinander von Handlung und Gesinnung als erste Voraussetzung jeder ethischen Betrachtung überhaupt nachgewiesen und in der Kontinuität des Uebergangs zwischen Aeußerem und Innerem das a priori jeder ethischen Handlung festgelegt [1]). In diesem Punkte muß Cohen vor Gierke recht behalten! —

Somit kann vom Standpunkte der folgerichtig durchgeführten ethischen Voraussetzungen Gierkes selber nur das Gebiet der gemeinsamen Herrschaft von Recht und Sittlichkeit, wo ein Ineinander von äußerem und innerem Verhalten besteht, anerkannt werden. Damit ist das Problem des Verhältnisses von Recht und Sittlichkeit von neuem gestellt. Es gibt aber nur noch einen logisch möglichen Weg, die Sonderung zwischen Recht und Sittlichkeit zu vollziehen, ohne ihren Zusammenhang aufzugeben: das Recht als notwendige Stufe zur Sittlichkeit, als unumgängliches Mittel zur Sicherung der Realisierung des ethischen Ideals zu begreifen, wie es Fichte in seiner späteren Rechtslehre tat [2]). Diese Lösung mußte Gierke um so näher liegen, als sie eine grundlegende Orientierung der Rechtsphilosophie an der Philosophie der Geschichte, des Rechtes an der historischen Kultur, wie es Gierke gerade immer forderte, mit sich bringt. Denn die Bestimmung des Rechts als notwendigen Mittels zur Ermöglichung der Realisierung des sittlichen Ideals setzt mit Notwendigkeit die Lehre von der Verwirklichung der Sittlichkeit in der historischen Kultur durch das Medium der empirischen Gesellschaft voraus, deren unabweisliche Grundlage das Recht ist. Die Erkenntnis der selbständigen sittlichen Bedeutung des Gemeinschaftsganzen führt mit logischer Notwendigkeit zu einer Philosophie der Geschichte und der Kultur und von da aus zur Philosophie des Rechtes, als un-

---

1) Vgl. Cohen, Ethik des reinen Willens, S. 192 ff., 162 ff., 212 ff., 112 ff., 330 ff.

2) Vgl. bes. »Rechtslehre 1812«, N., Bd. II, S. 516—518, 535—536, 539—542, 500 ff. »Staatslehre 1813«, S. W., IV. Bd., S. 387—398, 432 ff. Auf diese Lehre Fichtes hat zuerst B. Wisscheslawzeff in seinem Aufsatze »Recht und Moral« (Philosophische Abhandlungen H. Cohen zum 70. Geburtstag dargebracht, 1912, S. 190 ff.) aufmerksam gemacht.

bedingter Voraussetzung jedes realen gemeinschaftlichen Lebens [1]). Zwischen transpersonalistischer Sittenlehre und der Lehre vom Recht, als Stufe zur Sittlichkeit, liegt das Medium der Philosophie der Geschichte! Daher muß Gierkes These — »echte Rechtsphilosophie ist nur auf geschichtlichem Boden möglich« — vollständig zugestimmt werden: der Begriff der historischen Kultur als Realisierungsmedium führt unmittelbar von der Lehre vom sittlichen Ideal zur Rechtsphilosophie.

Wenn wir abschließend die Frage aufwerfen, warum Gierke die seinem ganzen Gedankengange so nahe liegende Bestimmung der Beziehung zwischen Recht und Sittlichkeit, als eines stufenartigen Verhältnisses vermied und den durch seinen synthetischen Standpunkt geforderten Zusammenhang zwischen ihnen durch eine gegenseitige Kreuzung beider Sphären herzustellen versuchte, so müssen wir zu dem Ergebnis kommen, daß es geschah, weil Gierke von der vollständigen Unableitbarkeit der Rechtsidee (des Gerechten) aus der sittlichen Idee ausging. Die Idee des Gerechten ist seiner Ueberzeugung nach ebenso originär wie die Ideen des Wahren, des Guten und des Schönen. Freilich »haben alle diese Ideen eine gemeinsame Wurzel . . . und sind miteinander durch eine Fülle gegenseitiger Beziehungen gebunden« [2]), »keine dieser Ideen aber ist aus einer anderen ableitbar« [3]). — Diese Lehre von der Unableitbarkeit der Idee des Gerechten muß ernste Zweifel erwecken. Wenn Gierke behauptet, die Idee des Gerechten decke sich nicht mit der Idee des Guten, so kann dem nur zugestimmt werden; die Idee des Rechtes begründet sicherlich ein besonderes Reich für sich, »das nicht nur als eine Provinz im sittlichen Reiche angesehen werden kann«. Doch ist es schwer einzusehen, warum von hier die Unableitbarkeit der Rechtsidee aus den primären und ihr übergeordneten Ideen folgt: Gierke erkennt selbst die Eingeordnetheit des Rechts, und also auch der ihr immanenten Rechtsidee, in eine Hierarchie der Zwecke an [4]). Und diese höheren Zwecke, denen das Recht als Mittel und Selbstzweck zugleich eingeordnet ist, sind nach Gierkes Lehre die ethischen Grundwertwesenheiten der Persönlichkeit und des Gemeinschaftsganzen, deren Synthese er selbst zur substanziellen Grundlage der Rechtsbetrachtung

---

1) Dies hat mit besonderer Energie zuletzt Fritz Münch betont. Vgl. seine Arbeiten »Recht und Kultur« 1918 und »Die Stellung der Rechtsphilosophie unter den philosophischen Disziplinen (»Ph. u. R.« N. 1 u. 2).«

2) »Recht und Sittlichkeit«, Logos VI, S. 244.

3) ibid., S. 244 und »Deutsches Privatrecht«, I. Bd., 1895, S. 120—121.

4) Vgl. z. B. »Recht und Sittlichkeit«, Logos VI, S. 246.

erhebt und auf welchem Fundament er sein ganzes System erbaut. Ist aber einmal die Eingeordnetheit der Rechtsidee in höhere und mehr primäre Werte anerkannt, so steht ihrer Ableitung nichts im Wege. Denn die Ableitung der Rechtsidee schließt ihre Sonderung von anderen Ideen und ihre Autonomie keineswegs aus: jede richtig verstandene Ableitung, jede »Genesis« (Fichte!) oder Deduktion ist ein »heterothetischer« Prozeß der »Sonderung«, der »Gegenüberstellung« des »einen« und des »anderen« [1]). Die Idee des Rechtes in ihrer ganzen Selbständigkeit und Eigenart läßt sich aus der Idee des Guten durch das Medium der Lehre von der geschichtlichen Kultur, als dem Realisierungsprozesse ableiten; sie verwandelt sich daher keineswegs nur in eine »Provinz des sittlichen Reiches« [2]), denn die Idee des Wahren (der kulturellen Werkwerte), ja auch die Gottesidee spielen in dieser Ableitung mitbestimmend hinein. Gierke hat keine genügende Argumentation seiner Behauptung der Unableitbarkeit der Rechtsidee beigefügt, und der ganze Aufbau seines Rechtssystems, das auf der ethischen Idee des geistig-sittlichen Organismus sich gründet, widerlegt diese seine Ansicht.

Wenn Gierke somit die folgerichtige Lösung des Problems des Verhältnisses von Recht und Sittlichkeit, wie sie sich aus dem von ihm eingenommenen synthetischen Standpunkte ergibt, nicht gelungen ist, so können doch seine Verdienste um die Ueberwindung der traditionellen, mechanisch-individualistischen Auseinanderreißung von Recht und Sittlichkeit, die in den letzten Jahrzehnten in der neukantischen Rechtsphilosophie eine Stütze gefunden hat, nicht hoch genug geschätzt werden. Mit der ganzen Autorität des allgemein anerkannten größten Meisters der Rechtswissenschaft verurteilte er die hergebrachte Isolierung von Recht und Sittlichkeit und stellte mit erneuter Kraft und Tiefe vor das moderne Rechtsbewußtsein das Problem ihres grundlegenden Zusammenhangs, der durch die organisch-ethische Konzeption seiner Rechtsphilosophie mit unabweislicher Notwendigkeit gefordert wird.

4.

Die Genossenschaftstheorie und die Idee des sozialen Rechtes.

Auf Grund seiner Lehre von der Wertstruktur der Gemeinschaft als eines geistig-sittlichen Organismus hat Gierke eine umfassende Theorie vom rechtlichen Wesen der Verbände entworfen, deren Ent-

---

1) Vgl. Rickert, System der Philosophie, I, 1921, S. 57—61, 65.

2) »Recht und Sittlichkeit«, S. 244.

wicklung und Begründung er sein ganzes Leben widmete. Sein Lebenswerk — die Genossenschaftstheorie — bildet laut seiner eigenen Erklärung »den Versuch eines totalen Neubaues der Lehre vom rechtlichen Wesen der menschlichen Verbände«[1]). Mit diesem Problem hat sich Gierkes Geist in seiner ganzen Tiefe beschäftigt, hier wurden die größten Resultate gewonnen, aber andererseits bergen sich gerade hier — eine Folge der Tiefe — die meisten Unklarheiten der Gierkeschen Theorie, die zu schweren Mißverständnissen verleiteten und daher, um ihren richtigen Sinn und ihre Bedeutung in vollem Umfang zu begreifen, einiger wichtiger Berichtigungen bedürfen. Wenn wir hier wagen, auf diese Berichtigungen hinzuweisen, und die Darstellung mit der Kritik verbinden, so geschieht es ausschließlich soweit, als es uns für das richtige Verständnis der Leistungen Gierkes und zur Abweisung der vielfach mißverständlichen kritischen Einwände gegen die Gierkesche Verbandstheorie notwendig erschien.

Den Ausgangspunkt der Gierkeschen Verbandstheorie bildet der Kampf gegen die verheerende Wirkung, die der mechanische Individualismus, wie er dem römischen Rechte und der naturrechtlichen Schule eigen war, auf diesen Problemkomplex ausübte[2]). Alle modernen Theorien über das Wesen der sogenannten »juristischen Person« leiden an dem individualistischen Grundmakel. Sie gehen alle von dem in sich abgeschlossenen Einzelwesen als alleinigem Rechtssubjekte aus, und stoßen daher auf unüberwindliche Schwierigkeiten bei der Konstruktion der Rechtssubjektivität der Verbände. So entstand die von Savigny begründete und man darf wohl sagen berüchtigte Fiktionstheorie, »die durch das Phantom der »persona ficta«, der »schattenhaften künstlichen Person«, die die Einzelnen nur formell zusammenfaßt, ohne sich neben ihnen als vollgültige Einheit zu behaupten, »dem Problem aus dem Wege zu gehen versucht«[3]). Es ist kein Wunder, daß die weitere Etappe in der Entwicklung der Verbandstheorie zur vollständigen Negation der juristischen Person führte, wie sie bei Ihering, Brinz, und wir können jetzt hinzufügen zum großen Teile auch bei Hölder[4]), vorzufinden ist. Eigentlich sprach diese Negation nur dasjenige aus, was versteckt schon in der Fiktionslehre enthalten war: daß eine eigentlich geltende Rechtssubjektivität nur den Einzelnen zugeschrieben werden kann. — Dieser

1) »Genossenschaftstheorie«, S. 4.

2) Vgl. z. B. »Das Wesen der menschlichen Verbände«, S. 4—10.

3) »Deutsches Privatrecht«, Bd. I, S. 460 ff.

4) Vgl. Hölder, »Juristische und natürliche Personen«, 1905.

individualistischen Konzeption gegenüber behauptet Gierke, auf seiner transpersonalistischen Lehre vom geistig-sittlichen Organismus fußend, die »vollgültige Realität der Verbandspersönlichkeit«, d. h. ihre vollständige Gleichberechtigung in der Rechtssphäre, neben der Einzelpersönlichkeit. »Menschliche Verbände sind wirklich existierende Wesenheiten und daher für das Recht reale Personen« [1]). Die selbständige Wesenheit der Verbände, die ihre vollgültige Rechtssubjektivität möglich macht, gründet sich auf die transpersonalistische Auffassung der Verbandseinheit als einem Ganzen, im Gegensatze zu ihrer individualistischen Auffassung als einer Summe. Die Fiktionstheorie sieht in der Verbandsperson nur eine »bloße formelle Zusammenfassung einer Mehrheit von Subjekten« [2]), — die Theorie von der vollgültigen Realität der Verbandsperson, wie sie Gierke entwickelt, dagegen ein Ganzes, dem die Einzelperson untergeordnet ist. So kommt Gierke zu seiner Definition der Verbandspersönlichkeit als einer von der Rechtsordnung anerkannten Fähigkeit eines menschlichen Verbandes, als eines von der Summe der Verbundenen unterschiedenen Ganzen, Subjekt von Rechten und Pflichten zu sein [3]).

Die Behauptung der »Realität« der Verbandsperson seitens Gierke wurde allgemein als die Behauptung der empirischen Wirklichkeit der Verbandseinheit in Analogie zum Menschen als psychophysischem Subjekte verstanden [4]), und Gierke eine Anthropomorphisierung der juristischen Person als natürlicher Lebenseinheit vorgeworfen [5]). Freilich hat Gierke selbst dazu Anlaß gegeben, soweit er, ohne besondere Vorbehalte zu machen, neben der Behauptung der »Realität« der Verbandsperson im Sinne ihrer objektiven Geltung als selbständiger Wesenheit, von der »sozialen Willensmacht«, »der leiblich-geistigen Lebenseinheit« des Verbandes als empirischem Substrate der rechtlichen Persönlichkeit, spricht [6]); — und neben der Forderung, die Rechtsbegriffe an ihrer materiell-philosophischen Basis zu orientieren, die an sich wohlberechtigte, aber ohne genügende Abgrenzung getroffene Forderung erhebt, die recht-

1) »Privatrecht«, S. 406. 2) »Genossenschaftstheorie«, S. 6.

3) »Privatrecht«, S. 468.

4) Vgl. z. B. Jellinek, Allgemeine Staatslehre, S. 153, Hölder, »Juristische und natürliche Personen«, S. 42—54, Binder, »Das Problem der juristischen Persönlichkeit«, 1907, S. 17—22, Kelsen, »Hauptprobleme der Staatsrechtslehre«, 1911, S. 164—171 und »Der juristische und soziologische Staatsbegriff« 1922, S. 37 und 238.

5) Vgl. Binder, op. cit., S. 20.

6) Vgl. »Genossenschaftstheorie«, S. 50 und »Das Wesen der menschlichen Verbände«, S. 12.

lichen Konstruktionen an die soziale Wirklichkeit des empirischen Gemeinlebens anzuschmiegen [1]). Es ist nicht zu leugnen, daß der transpersonalistische Standpunkt in der Ethik zu einer größeren Aufmerksamkeit und Achtung vor dem historisch-wirklichen Gemeinleben, dem Realisationsmedium des ideellen Gemeinschaftsganzen in seiner transzendentalen Wertartigkeit, einladet. Jedoch müssen sicherlich mit aller Klarheit und Entschiedenheit die reinen, transzendentalen Werte von ihrem Verwirklichungsmedium (den Wertsubstraten) unterschieden werden; sonst müßte jeder Versuch, den Individualismus zu überwinden, zum empiristischen Historismus und Soziologismus führen. Wir wissen aus dem früheren, daß Gierke in vollem Maße die philosophische, ethisch-metaphysische Problematik der Wertstrukturen von ihrer geschichtlichen Realisation zu scheiden wußte: seine idealistischen Grundvoraussetzungen können nach dem vorhin angeführten keinem Zweifel unterzogen werden [2]). Und dieser Idealismus bewährt sich auch bei der Konstruktion des rechtlichen Wesens der Verbände. Gierke scheidet auch hier, trotz aller unklaren Ausdrucksweise, die Behauptung der selbständigen rechtlichen Wesenheit der Verbandsperson, die ihre volle Geltung neben der Einzelperson beansprucht, von der Betrachtung ihres empirisch-sozialen Substrates als einer Einheit, die ihr allerdings parallel läuft, keineswegs aber mit ihr zusammenfällt oder sich berührt. — Das aufmerksame Studium der Gierkeschen Werke kann gar keinen Zweifel lassen, daß die Behauptung der »Realität« der Verbandspersönlichkeit keineswegs ihre empirische Wirklichkeit bedeutet, sondern ihre objektive Geltung als selbständige Rechtswesenheit neben der Einzelperson, ebenso wie die Behauptung der Realität des Wertganzen der Gemeinschaft die Behauptung der selbständigen Wesenheit der transpersonalen Werte gegenüber den personalen bedeutet. Der Terminus »Realität« wird von Gierke im Sinne der mittelalterlichen Realisten in ihrem Streite gegen die Nominalisten gebraucht; Gierke hat gerade mit einem juristisch-ethischen Nominalismus zu kämpfen, demgegenüber er den Standpunkt des Realismus der ethischen Wertstruktion und rechtlichen Verbandspersonen vertritt. Und andererseits ist zu erinnern, daß auch Kant den Terminus »objektive Realität« im Sinne der objektiven Geltung gebraucht hat [3]); nur

---

1) Vgl. bes. »Labands Staatsrecht«, S. 17—22. 2) S. oben S. 8ff.

3) Vgl. z. B. »Kritik der reinen Vernunft«, II. Aufl., Element. II. Th., II. Abt. I. Buches, Reclam, S. 272 und passim.

diese objektive Geltung der Rechtssubjektivität der Verbände in ihrer vollständigen Gleichberechtigung mit der Rechtssubjektivität der Einzelperson und nichts weiteres behauptet die »realistische Verbandstheorie« Gierkes. Die »vollgültige Realität« der Verbandsperson bedeutet, daß ihre rechtliche Subjektivität nicht als vermindert und abgeschwächt im Vergleich mit der Subjektivität der Einzelperson gedacht zu werden braucht; daß im Gegensatze zur Fiktionstheorie nicht nur ihre Rechtsfähigkeit, sondern auch ihre Handlungsfähigkeit im vollen Maße anerkannt werden muß [1]), und die Verbandsperson nicht als eine künstliche Erschaffung des Staatswillens im Gegensatze zur einzelnen Rechtsperson betrachtet werden muß, sondern ebenso wie die letztere als ein notwendiges Produkt der Rechtsordnung. Denn auch die Einzelperson im juristischen Sinne ist gänzlich ein Produkt der Rechtsordnung und ist insofern nicht weniger »juristische Person« als die Verbandsperson. Der methodologische Fehler der Fiktionstheorie bestand darin, daß sie das einzelne Rechtssubjekt als ein natürliches, empirisch-wirkliches, psycho-physisches Subjekt betrachtete und daher die Verbandsperson als künstliche, ersonnene »juristische« Person den »natürlichen« Personen gegenüberstellte; da aber überhaupt ein jedes Rechtssubjekt nichts anderes als »eine abstrakte Rechts- und Handlungsfähigkeit« bedeutet, »einen rechtlichen Zurechnungspunkt als Adressat der Rechtsnorm« (Kelsen), also immer einen ideellen Punkt, niemals eine empirische Tatsache, so sind alle Rechtssubjekte ohne Ausnahme juristische Personen, und der ganze Streit um die juristischen Personen scheint auf einem Mißverständnis zu beruhen. Gierke hat diesen Sachverhalt, der in den neueren methodologisch gerichteten Arbeiten als eine besondere Errungenschaft der neuerdings unternommenen logischen Klärung der juristischen Begriffe hervorgehoben wird [2]) und zur vollständigen Abweisung der »realistischen Verbandstheorie« verwertet wird, mit voller Klarheit schon seit Jahrzehnten gesehen und formuliert, nur daß Gierkes Denken in seiner eigentlichen Tiefe gerade dort anfängt, wo die Forschung der neueren Methodologen

---

1) Vgl. »Genossenschaftstheorie«, S. 603—614; »Privatrecht«, S. 518. Neuere Forscher weisen mit Recht den Zusammenhang zwischen Rechtsfähigkeit und Handlungsfähigkeit auf, als zwei Begriffe, die überhaupt voneinander nicht getrennt werden können. Vgl. Hölder, op. cit., S. 117 und Binder, op. cit., S. 61 ff. (vor ihnen hat schon Brinz darauf aufmerksam gemacht).

2) Vgl. z. B. besonders Kelsen, Hauptprobleme, S. 181—187 und passim und Binder op. cit. S. 44 ff.

abbricht; denn Gierke will sich nicht mit diesem vorläufigen Resultat zufriedenstellen. . . .

»Der Name der juristischen Person«, lesen wir in Gierkes Privatrecht[1]), »ist nichtssagend und irreführend . . . Nichtssagend, wenn er nur ausdrücken soll, daß die Verbandspersönlichkeit ein Rechtsbegriff ist: denn in diesem Sinne ist auch die Persönlichkeit des Individuums eine juristische«. Die Verbandsperson »ist eine wirkliche (im Sinne der Realität = objektiver Geltung), nicht eine erdichtete Person. Als Rechtsbegriff beruht sie... auf einer Abstraktion.... Diese Abstraktion ist aber von derselben Beschaffenheit, wie die Abstraktion, vermöge deren der Begriff der Einzelperson zustande kommt«[2]). ». . . Indem wir diese unsinnlichen Einheiten gegeneinander abgrenzen, gelangen wir zum Begriffe der Wesenheiten, die im Rechtsgebiete als Einzelperson und Verbandsperson auftreten«[3]). Diese geradezu klassische, in ihrer Klarheit bewundernswerte Charakteristik der Rechtsperson als unsinnlicher ideeller Wesenheit muß jeden noch möglichen Zweifel über den richtigen Sinn der Behauptung der »Realität« der Verbandspersönlichkeit bei Gierke vernichten. Wenn alle Rechtspersonen als ideelle Wesenheiten entschieden den natürlichen psycho-physischen Subjekten gegenübergestellt werden, so kann selbstverständlich den Verbandspersonen keine empirische Wirklichkeit zugeschrieben werden. — Wenn Gierke diese methodologische Erkenntnis nicht in den Vordergrund rückt und den Streit mit der Fiktionstheorie mit anderen Waffen führt, so beruht dies auf der tiefen Einsicht, daß damit der Streit um die Verbandsperson nicht abgeschlossen ist, sondern nun erst wirklich anfängt, und daß der methodologische Fehler nur die Hülle war, in der sich der materiell-inhaltliche Individualismus der Fiktionstheorie verbarg, — in welchen auch alle neueren Methodologen unbewußt verfallen, soweit sie sich bei der Erkenntnis, daß alle Rechtssubjekte juristische Personen sind, beruhigen. Denn die Einsicht, daß alle Rechtssubjekte ideelle juristische Wesenheiten bedeuten, hebt keineswegs den Unterschied zwischen der einzelnen und der zusammengesetzten Person auf, — löst keineswegs die eigentümliche Rechtsproblematik der Gesamtpersonen, — sondern verhilft erst recht, das Problem ihres Rechtswesens im Unterschiede zum Rechts-

1) »Privatrecht«, I. Bd., S. 469, Anm. 3.

2) ibid., S. 470. 3) ibid., S. 471.

wesen der Einzelpersonen in seiner ganzen Klarheit zu erfassen und zu formulieren.

Die individualistische Denkweise kennt, wie wir schon wissen, »nur Rechtssubjekte als in sich abgeschlossene und isolierte Willensträger«, »die in äußeren und mechanischen Verknüpfungen zueinander stehen«[1]. Ihr ist daher nur die Sphäre des »Individualrechts« zugänglich, das die rechtlichen Subjekte, als abgeschlossene Einheiten, zueinander in Beziehung setzt. »Das Individualrecht«, wie es Gierke charakterisiert, »behandelt vor allem die einzelnen als in sich abgeschlossene Einheiten. Es ergreift aber auch die Verbände, wenn und soweit es dieselben als zusammengesetzte Einheiten den Individuen gleichstellt. Das Individualrecht beruht auf dem Verhältnis der Nebenordnung und geht von der Unverbundenheit der Subjekte aus«[2]. Die romanistische Theorie und das Naturrecht wollten alles Recht im Individualrecht auflösen, das Gemeinschaftsganze in ein Vertragsverhältnis, die Gesamtperson des Verbandes, in der Vielheit und Einheit harmonisch vereinigt sind, in eine alle Vielheit der Glieder absorbierende Einheit, die nur äußere Beziehungen haben kann, verwandeln. Das ist der romanistische Begriff der Körperschaftspersönlichkeit, »in der auch nicht zum kleinsten Teile die Gesamtheit enthalten sein kann«[3], und die nur nach außen gerichtet sein kann; gerade diesem Begriffe huldigen auch die neuesten Methodologen, wie Binder und Kelsen, die mit der Einsicht in den ideellen Charakter der Rechtssubjektivität das Problem der Verbandspersönlichkeit für gelöst betrachten. In der Tat ist aber diese Gleichsetzung der Einzelpersonen und der Gesamtperson »nur der vollkommene adäquate Ausdruck jener mechanisch-individualistischen Gesamtanschauung, welche der Verbandsperson nur den Begriff und die Stellung eines fingierten Individuums oder irgendwie das fehlende Individuum vertretenden Lückenbüßers übrig läßt«[4]. Mit der Ueberwindung des Individualismus muß auch dem Bestreben, alles Recht in Individualrecht zu verwandeln, ein Ende gemacht werden. Neben die Sphäre des Individualrechts muß, wenn man den Aufgaben der Kultur gerecht werden will (und dazu verhilft der transpersonalistische Standpunkt in der ethischen Wertlehre), nach Gierke das selbständige Gebiet des Sozialrechts gestellt werden. »Das Sozialrecht behandelt die Einzelnen als Glieder eines höheren

---

1) »Genossenschaftstheorie«, S. 642; »Labands Staatsrecht«, S. 32.

2) »Privatrecht«, Bd. I, S. 26 ff.

3) »Genossenschaftsrecht«, Bd. II, S. 28—29, Bd. III, S. 36 ff.

4) »Genossenschaftstheorie«, S. 175.

Ganzen, die menschlichen Verbände als gesellschaftliche Ganze (Gemeinwesen) oder wiederum Glieder von höheren Verbandsganzen«[1]. »Es kennt überhaupt keine unverbundenen Einzelwesen, sondern nur Verbände und verbundene Glieder«[2]. »Es beruht auf dem Verhältnis der Einordnung (Ueber- und Unterordnung) und geht von der Verbundenheit der Subjekte aus«[3]. Im Gegensatze zum Individualrecht regelt das Sozialrecht nicht äußere Verhältnisse der isolierten Subjekte, »sondern die inneren Beziehungen der in ein Ganzes eingeordneten Glieder«[4]. — Das Sozialrecht setzt daher einen neuen Begriff der Rechtssubjektivität voraus, ein neues Normsubjekt, zu dem sie sich wendet: den Begriff der Gesamtperson, in welcher die Vielheit der Glieder und die Einheit des Ganzen sich harmonisch miteinander verbinden[5] — »eine Person höherer Ordnung, die sich in rechtlich normierter Weise aus Gliedpersönlichkeit zusammensetzt«, in der »dem wechselnden Inbegriff der Teile (richtiger Glieder) eine immanente Einheit des sie enthaltenden Ganzen gegenübersteht, andererseits aber . . . eine juristische Relation zwischen gemeinheitlichem und gliedmäßigem Sein stattfindet«[6]. »Es muß daher gleichzeitig das Verbandsganze in seiner realen Einheit als Gesamtpersönlichkeit auffassen und den Verbandsteilen in ihrer Stellung zum Ganzen eine Gliedpersönlichkeit wahren. So wird es ihm möglich, das, was dem privatrechtlichen Denken unfaßlich sein muß, und womit doch die Möglichkeit des öffentlichen Rechtes (und des Sozialrechtes überhaupt) steht und fällt, ein Ganzes und seine Teile ohne hierbei aus dieser ihrer Zusammenordnung herauszutreten, als einander berechtigte und verpflichtete Subjekte erscheinen«[7]. »Von hier aus ist dann sofort klar, daß . . . (hier) mit dem Privatrecht völlig unbekannten Verhältnissen einer inneren Daseinsordnung auch eine ganz neue Reihe von Rechtsbegriffen beginnt, die in der Sphäre der Individualverhältnisse keine Analogie finden«[8]. — Vor allem wird durch das Sozialrecht eine besondere Art von komplizierten Rechtssubjekten gesetzt, »in deren Wesen es liegt, daß das Ganze und die Glieder zueinander Rechte und Pflicht haben«[9], und dessen rechtliche Beschaffenheit Gierke durch seine Genossenschaftstheorie zu

1) »Privatrecht«, Bd. I, S. 26 ff.
2) »Grundbegriffe . . .«, S. 110.
3) »Privatrecht«, S. 26.
4) »Labands Staatsrecht«, S. 31.
5) »Genossenschaftstheorie«, passim.
6) »Labands Staatsrecht«, S. 31.
7) ibid., S. 32. 8) ibid. 9) »Grundbegriffe . . .« S. 116.

ergründen bestrebt ist. Diese neue Rechtspersönlichkeit unterscheidet sich grundsätzlich von dem individualrechtlichen Rechtssubjekt. »Es erscheint hier als das Wesen der Person, statt des Fürsichseins die Relation, statt der Koordination die Ueber- und Unterordnung, statt der prinzipiellen Gleichheit die prinzipielle Verschiedenheit der Persönlichkeit in ihrer doppelten Erscheinungsform des gemeinheitlichen und des gliedmäßigen Seins«[1]).

Die Lehre von der Struktur der Genossenschaft, als Denkform für die Gesamtperson, in ihrer Eigenschaft eines sozialrechtlichen Rechtsubjekts, bildet eine Anwendung der von uns schon früher analysierten Lehre vom geistig-sittlichen Organismus als Denkform des Wertganzen der Gemeinschaft, die ihrer logischen Seite nach die Betätigung der Kategorie des konkreten Systems darstellt. Wir brauchen daher bei der logischen Struktur des Genossenschaftsbegriffes nicht länger zu verweilen, um so weniger, als Gierke überhaupt die beiden Lehren nicht genügend voneinander abgrenzt, ja sie vollständig ineinander laufen läßt. Die vorbehaltlose Anwendung des ethischen Begriffes des geistig-sittlichen Organismus auf die Lösung der Frage vom Rechtswesen des sozialrechtlichen Subjekts muß ohne weitere Analyse ernste Bedenken erregen, und jedenfalls ist hier eine gewisse Lücke in Gierkes Ausführungen zu konstatieren, soweit sie, trotz aller Wesensverwandtschaft, den Unterschied zwischen der Kategorie des geistig-sittlichen Organismus, als rein ethischem Begriffe, und der Genossenschaft, als Denkform des rechtlichen Ganzen der sozialrechtlichen Gesamtperson, unbestimmt lassen. Diese Lücke hat sicherlich um vieles die allgemeine Unklarheit der Gierkeschen Verbandstheorie vermehrt. — Und doch muß mit Energie dem Grundgedanken Gierkes beigepflichtet werden: die tiefe Einsicht in die ethische Wertstruktur des Gemeinschaftsganzen, als eines transpersonalen Wertes, auf die Rechtssphäre anzuwenden; sicherlich ist die Konstruktion des sozialen Rechts, rein systematisch gesprochen, ohne die Orientierung an dem konkreten ethischen System des gemeinschaftlichen Wertganzen nicht zu vollziehen. Die Idee dieses Rechts, die dem Individualismus gänzlich unfaßbar ist, gehört zu den größten Errungenschaften Gierkes.

Gänzlich fehlerhaft sind die Einwände, die Jellinek und Hölder gegen diese Idee richteten[2]). Wenn sie Gierke entgegenhielten, daß

---

1) »Grundbegriffe . . .«, S. 110.

2) Vgl. Jellinek, Allgemeine Staatslehre, S. 372—3 und Hölder, »Natürliche und juristische Personen«, S. 50 ff.

jedes Recht Sozialrecht sei und dem »Individualrecht« im Sinne Gierkes in der Rechtsphäre kein Platz bleibt, so übersahen sie, daß gerade für Gierke jedes Recht grundsätzlich eine transpersonalistische Struktur aufweist, und daß Individual- und Sozialrecht für ihn nur in zwei entgegengesetzten Richtungen vollzogene Abstraktionen von der einheitlichen Rechtsordnung bedeuten; diese Abstraktionen werden vollzogen, um die Anhaltspunkte der rechtlichen Regulierung zu gewinnen. Diese Regulierung kann entweder von der Einheit der Rechtsordnung oder vom Einzelnen aus erzielt werden; im ersten Falle kommen wir zum Sozialrecht, im zweiten zum Individualrecht. »Indem wir . . einerseits durch Isolierung die in jedem Menschen auf das eigene Sein bezogene Einheit, andererseits durch Konzentrierung die in vielen Menschen ein gemeinsames Sein bewirkende Einheit verselbständigen, gelangen wir zum Begriffe der Wesenheiten, die im Rechtsgebiete als Einzelperson und Verbandsperson auftreten« und also auch zum Unterschiede vom Sozial- und Individualrecht [1]. So schließt der Begriff des Individualrechts keineswegs die Binsenwahrheit aus, daß alles Recht von der sozialen Verbundenheit des Menschen ausgeht; der Begriff des sozialen Rechts aber, als einer Abstraktion von dieser Verbundenheit in der Richtung zur Einheit, wird nur möglich, wenn die Struktur dieser Verbundenheit, als eines konkreten Wertganzen, wissenschaftlich aufgedeckt wird, wie es Gierke zuerst in der Rechtswissenschaft vollzog; denn sonst, wenn diese Einheit abstrakt individualistisch als Gattung aufgefaßt wird, verliert das Sozialrecht alles Spezifische und unterscheidet sich vom Individualrecht nur dadurch, daß es willkürlich mit dem souveränen Rechtsubjekt des Staates in Verbindung gesetzt wird, der, in der herrschenden Lehre vom individualrechtlichen Subjekt seiner inneren Struktur nach gar nicht unterschieden wird. So bewährt sich in Gierkes Lehre vom sozialen Recht, trotz aller Unklarheit, die ganze Fruchtbarkeit der Gierkeschen leitenden Idee vom geistig-sittlichen Organismus.

Juristisch ausgedrückt ist die Genossenschaft, als sozialrechtliches Subjekt, ein rechtliches Gebilde, in dem sich die Vielheit der Rechtsverhältnisse mit der Einheit der Rechtssubjektivität

---

1) Vgl. »Privatrecht«, S. 471. Aehnliche Gedanken äußert, auf einer ganz anderen Grundlage fußend, der russische Rechtsgelehrte L. v. Petrazicky, »Theorie des Rechtes und des Staates« (1908, russ. II B., S. 688—745), der in seiner Einteilung der Rechtsordnung von einer zentralisierenden und dezentralisierenden Regulierung der Rechtsverhältnisse ausgeht. Vgl. auch seine deutsche Arbeit »Die Lehre vom Einkommen«, II B., S. 462 ff.

synthetisch vereinigen; es ist in jedem Akte gleichzeitig ein Rechtssubjekt und ein Rechtsverhältnis. »Das genossenschaftliche Rechtswesen ist eine Gesamtpersönlichkeit, eine Einheit in der Gesamtheit . . .«. »Die Genossenschaftspersönlichkeit als solche steht . . . zwar über, aber nicht außer der Personengesamtheit . . sie ist eine ihr immanente Einheit, welche sich als eine wesenslose Abstraktion . . . verflüchtigen würde, sobald man die Beziehung zu einer Vielheit selbständiger Personen fortdenken wollte; sie ist ein einheitliches, aber zugleich gemeinheitliches Wesen« [1]. — Im Verhältnisse der Genossenschaft zu den ihr eingegliederten Personen müssen Rechtsbeziehungen dreifacher Art unterschieden werden: 1. außer-genossenschaftliche Verhältnisse (individual-rechtliche), 2. rein genossenschaftliche (sozialrechtliche), 3. Verhältnisse des genossenschaftlichen Sonderrechts (vermischte Verhältnisse) [2]. »Das Verhältnis der Trennung und der Verbindung zwischen den Rechtssphären der Einheit und Vielheit in der Gesamtheit wird sich (in allen diesen Fällen) ungleichartig gestalten« [3]. Insoweit die Genossenschaft und ihre Glieder jenseits des gemeinsamen Körperschaftsbereichs einander gegenübergestellt werden, verhalten sie sich als unverbundene Subjekte; auf diesem Gebiete gilt daher zwischen ihnen »reines Individualrecht« [4], und »die harmonische Verbindung zwischen Einheit und Vielheit wird hier durchweg ignoriert« [5]. Innerhalb des genossenschaftlichen Bereichs dagegen stehen sich die Genossenschaft und ihre Glieder als »einheitliche Gesamtperson gegenüber«; »die Personen werden (hier) als organisch zum Ganzen gefügte Einheiten ungleicher Ordnung vorgestellt. Hier tritt die Verbandesperson als Gesamtperson und die in ihr enthaltenen Verbandes- und Einzelpersonen als mannigfaltig abgestufte Gliedpersonen und Einzelpersonen auf« [6]. Hier gilt zwischen ihnen »reines Sozialrecht« [7]; es tritt »in Verhältnissen der Ueber- und Unterordnung hervor, welche in der Unterwerfung unter die gemeinheitliche Sphäre gipfeln [8]. Diese Unterordnung ist aber ein Rechtsverhältnis, das gegenseitige Rechte und Pflichten voraussetzt. »Nicht bloß zwischen den Gliedern, sondern auch zwischen jedem Gliede und dem Ganzen stellt . . . (die genossenschaftliche Ordnung) . . ., soweit und soviel sie Rechts-

1) »Genossenschaftsrecht«, Bd. II, S. 906—907, vgl. überhaupt S. 865—923.
2) »Privatrecht«, S. 534 ff.
3) »Genossenschaftstheorie«, S. 175.
4) »Privatrecht«, S. 534.
5) »Genossenschaftstheorie«, S. 176.
6) »Genossenschaftstheorie«, S. 182.
7) »Privatrecht«, S. 534.
8) »Genossenschaftstheorie«, S. 183.

ordnung ist, ein Verhältnis der Gegenseitigkeit her, das sich in beiderseitigen Rechten und Pflichten ausprägt«[1]). In dieser eigentlichen Betätigungssphäre des Genossenschaftsgedankens wird »der korrelative harmonische Zusammenhang der Einheit und der Vielheit durchweg in Betracht gezogen«[2]). Endlich, bei genossenschaftlichen Sonderrechten und Sonderpflichten stehen die Genossenschaft und ihre Glieder »einander gleichzeitig in ihrer Zusammengehörigkeit als Gesamtperson und Gliedpersonen und in ihrer Selbständigkeit als Sonderpersonen gegenüber. Somit verflechten sich hier Sozial- und Individualrecht«[3]). — Wie wir sehen, bildet die eigentliche Betätigungssphäre des sozialen Rechtes den zweiten und teilweise den dritten Typus der körperschaftlichen Verhältnisse. Dagegen ist der erste Typus, wo die Genossenschaft als abgeschlossene Einheit ihren Gliedern und anderen Rechtssubjekten als isolierten Personen gegenübersteht, das reine Geltungsbereich des Individualrechts. Wenn wir diesen Sachverhalt, wie er von Gierke selbst formuliert ist, aufmerksam betrachten, so entstehen sogleich ernste Bedenken gegen einige Elemente der Gierkeschen Verbandstheorie. Denn, wenn als spezifisches Rechtssubjekt des Sozialrechts die genossenschaftliche Gesamtpersönlichkeit gesetzt wird und als eigenartiges Subjekt des Individualrechts — die isolierte, in sich abgeschlossene und nur nach außen gerichtete Person, so muß logischerweise die Genossenschaft, sofern sie in ihrer Gerichtetheit nach außen in die Sphäre des Individualrechts hineintritt, *ihre Gesamtpersönlichkeit und also ihren genossenschaftlichen Charakter verlieren* und als individualrechtliches Subjekt, dessen Einheit alle Vielheit in sich absorbiert, angesehen werden. Also, die Genossenschaft in der Sphäre des Individualrechts ist eben keine Genossenschaft mehr, sondern unterscheidet sich mit nichten von jeder anderen einheitlichen Persönlichkeit des Individualrechts, sei es Einzelperson oder Verbandsperson. Gierke dagegen identifiziert überhaupt jede Verbandspersönlichkeit mit der Genossenschaft, die er als unveränderliches »ens«, als ein metaphysisches »Ding an sich« betrachtet, das sein Wesen durchaus nicht wechselt, ob es nun nach innen als Subjekt des Sozialrechts, oder nach außen als Subjekt des Individualrechts auftritt. Die von uns vorhin konstatierte mangelhafte Sonderung des ethischen Wertganzen der Gemeinschaft, als geistig-sittlichen Organismus, von der Rechtswesenheit der Genossen-

1) »Privatrecht«, S. 534.
2) »Genossenschaftstheorie«, S. 177.
3) »Privatrecht«, S. 536—550.

schaft, hat sicherlich zu dieser metaphysischen Substanzialisierung [1]) des Genossenschaftsbegriffes bei Gierke beigetragen. Die Genossenschaft als »konstante Einheit« [2]) kann nach Gierkes Auffassung niemals ihre Rechtswesenheit ändern: »Die privatrechtliche und die öffentlichrechtliche Fähigkeit sind bei den Verbänden wie bei Einzelnen«, lesen wir im »Privatrecht«, »nur zwei Seiten einer einzigen Persönlichkeit; es ist dasselbe Wesen (sic!), das als Fiskus Verträge schließt und als Staat Gesetze gibt« [3]). Und doch tritt dabei einmal der Staat als isoliertes Subjekt anderen gleichberechtigten Personen gegenüber, und das andere Mal wendet er sich nach innen, zu den ihm eingeordneten und untergeordneten Gliedpersonen. Den logisch unantastbaren Schluß, den schon Savigny zuerst in Beziehung zum Staat formulierte, und der auf jede Genossenschaft angewendet werden muß, — daß nämlich je nach dem Auftreten in einer oder der anderen Rechtssphäre die Wesenheit des Rechtssubjektes sich verändern muß, bekämpft Gierke auf das entschiedenste und verfällt somit in eine metaphysische Lehre vom »Ding an sich« der Genossenschaftspersönlichkeit, das im Grunde seinen eigenen Voraussetzungen widerspricht, insofern er alle Rechtssubjekte für juristische Personen erklärt und den Unterschied zwischen einheitlicher und Gesamtpersönlichkeit auf den Unterschied zwischen Sozial- und Individualrecht gründet. — Der ganze Aufbau der Gierkeschen Lehre von den Arten der Verbandspersönlichkeit leidet daher an Unklarheiten und Widersprüchen. Einerseits stellt Gierke die Genossenschaft mit ihrer Gesamtpersönlichkeit der romanistisch-individualistischen Körperschaft gegenüber, in der das Gemeinschaftsverhältnis vollständig in der äußeren Einheit aufgeht [4]) und

---

1) Wenn Binder (op. zit., S. 48—52, 32, 84, 144—146) in Anknüpfung an die moderne Unterscheidung von Substanz(Ding)- und Funktions(Relations)-Begriffen (Rickert, Cassirer) Gierke vorwirft, er fasse die Verbände als Dingbegriffe auf, so ist dieser Einwand vollständig berechtigt, soweit der »an sich« Charakter, die Transzendenz der Verbandsperson gegenüber der Rechtsordnung abgewiesen wird. Jedoch ist keineswegs der vollständigen Relativierung des rechtlichen Personenbegriffes, wie ihn Binder predigt, beizupflichten, indem er »das Recht für ethisch indifferent erklärt« (S. 43) und das ganze Rechtsgebiet in Relationen zwischen empirischen Menschen zerlegt, um so in einen naturalistischen Realismus einzumünden (vgl. S. 144 ff.). Die ethische Fundierung des Rechtsbegriffes läßt überhaupt die Relativierung des rechtlichen Personenbegriffes nur innerhalb der Rechtsordnung zu, die letzten Endes sich auf dem »Substanzbegriffe« des konkreten ethischen Wertganzen gründet.

2) »Genossenschaftstheorie«, S. 823.

3) »Privatrecht«, S. 467.

4) »Privatrecht«, S. 479; »Genossenschaftsrecht«, Bd. II, S. 865 ff.

scheint somit den richtigen Weg zur Unterscheidung zwischen sozialrechtlicher Genossenschaft und individualrechtlicher Verbandsperson anzubahnen. Da jedoch dieser prinzipielle, rechtlich-logische Gegensatz an dem national-historischen zwischen der römisch-rechtlichen und der deutsch-rechtlichen Körperschaft orientiert wird [1]), so wird Gierke dazu verleitet, alle Verbandspersonen des deutschen Rechts zu Genossenschaften zu erheben. Somit verwandelt er den Genossenschaftsbegriff, den er selber früher als einen Artbegriff der Körperschaft charakterisiert, zu einem Gattungsbegriffe aller Verbandspersonen des deutschen Rechts (außer dem Staate und der Gemeinde, die er als territoriale Verbände von allen anderen Genossenschaften unterscheidet), und bringt somit unter den Genossenschaftsbegriff auch die individualrechtlichen Gebilde der Körperschaft, der Anstalt, ja selbst der aller personalrechtlichen Elemente entbehrenden Stiftung [2]). Die Folge davon ist, daß jeder Verbandsperson eine komplizierte Gesamtpersönlichkeit zugeschrieben wird, obwohl sie auch ihrem rechtlichen Wesen nach vollständig vom Individualrecht abhängt. Es gibt aber keine Verbandspersonen, wie überhaupt keine Rechtssubjekte, die als metaphysische Dinge an sich unabhängig von der Rechtsordnung dastehen, es gibt nur der Rechtsordnung immanente Rechtssubjekte, die von ihr erzeugt werden und in ihrer Beschaffenheit von der Beschaffenheit der Rechtsordnung abhängen. Nach außen hin, als isoliertes Subjekt des Individualrechts, kann daher eine Verbandsperson niemals Genossenschaft sein, sie kann nur Körperschaft, Anstalt oder Stiftung sein — eine absorbierende individualrechtliche Einheit, niemals zugleich eine Vielheit. Und als Subjekt des Sozialrechts ist jede Verbandsperson immer eine Genossenschaft, eine Gesamtpersönlichkeit der Ueber- und Unterordnung, der Harmonie von Vielheit und Einheit. Wenn das Rechtssubjekt als der Rechtsordnung immanentes und nicht transzendentes Element gedacht wird, kann eine andere Auffassung nicht standhalten. — Es muß dabei sicherlich als ein Widerspruch gegen den eigenen Grundgedanken Gierkes betrachtet werden, wenn er jede Regelung der inneren Organisation der Verbandsperson zum Sozialrecht rechnet [3]). Denn einmal muß scharf unterschieden werden, ob diese Re-

1) ibid., 866 ff. und passim.

2) Hugo Preuß (»Gemeinde, Staat, Reich, als Gebietskörperschaften«, 1889, S. 239 ff.) hatte ein richtiges Gefühl, insofern er im Gegensatz zu Gierke die Genossenschaft der Körperschaft und der Anstalt gegenüberstellte. Er erkannte jedoch nicht, daß die erstere der sozialrechtlichen Ordnung, die letzteren der individualrechtlichen Ordnung angehören.

3) »Privatrecht«, I. Bd., S. 474, 624, 635 ff., 645.

gelung der inneren Organisation nur als individualrechtlich relevanter Tatbestand vorgenommen wird — zur Entscheidung der Frage, welche Akte notwendig sind, um die Willensäußerungen und Handlungen der als isoliertes Subjekt in individualrechtlichen Beziehungen auftretenden Verbandsperson als rechtskräftig anzuerkennen (wie z. B. bei der Bestimmung der Verfassung einer Aktiengesellschaft oder einer Handelsgesellschaft mit beschränkter Haftung); — oder ob diese Regelung der inneren Organisation der Verbandsperson an sich relevant ist, ohne die Rücksicht auf das individualrechtliche Auftreten nach außen, ohne Abhängigkeit überhaupt von einer anderen Rechtssphäre, wie z. B. im Staate, in einer Gewerkschaft, in einer Innung usw., wo die innere Regulierung Selbstzweck ist; es ist klar, daß nur im letzten Falle von einem Sozialrecht gesprochen werden darf. Und dann zweitens muß diese Regelung, wie Gierke es selber hervorhebt, eine Ueber- und Unterordnung darstellen, die keineswegs bei jeder Regelung der inneren Organisation einer Verbandsperson zu konstatieren ist, sondern gerade nur in den Fällen, wo die Einordnung einen rechtlich an sich relevanten Tatbestand, einen Selbstzweck darstellt; es kann, um beim selben Beispiel zu bleiben, nicht ernstlich von einer Ueber- und Unterordnung bei einer Aktiengesellschaft geredet werden, wohl aber bei einer Gewerkschaft, Innung, Familie, — vom Staate, Gemeinden, kirchlichen Verbänden usw. ganz zu schweigen. Kurz und gut, eine Verbandsperson als Subjekt des Individualrechts ist auch in ihrer inneren Struktur ohne alle Ingredienzen des Sozialrechts zu denken [1]; denn alle Regelung hat hier nur den individualrechtlichen Zweck, die Vielheit der Gesamtheit in einer absorbierenden Einheit aufzulösen. Die innere Organisation einer Körperschaft, einer Anstalt, einer Stiftung, als typischer Subjekte des Individualrechts, ist nur Mittel zu dieser Absorption, und diese Gebilde unterscheiden sich voneinander nur durch die Verwendung verschiedener Methoden zur vollständigen Auflösung der Vielheit in der Einheit. Die Genossenschaft als ausschließliches Subjekt des Sozialrechts hört in demselben Augen-

---

1) Eine gänzlich andere Frage, die wir durchaus hier unentschieden lassen, ist es, ob in gewissen Fällen eine Kreuzung der sozialrechtlichen und individualrechtlichen Ordnungen zuzulassen ist, wie Gierke sie in seiner Konstruktion der »Gemeinschaften zur gesamten Hand« postuliert. Vgl. »Genossenschaftstheorie«, S. 339—503; »Privatrecht« Bd. I, S. 663 ff.; in solchen Fällen sind die Rechtssubjekte weder sozialrechtliche Genossenschaften noch eine einfache Summe vertraglich verbundener individualrechtlicher Subjekte (societas), sondern Rechtssubjekte ganz spezifischer Art.

blicke auf Genossenschaft und also Gesamtpersönlichkeit zu sein, als sie in die Sphäre des Individualrechts hineintritt; dann wird sie Körperschaft oder Anstalt oder tritt sogar als eine Gesellschaft (societas) auf, wie z. B. bei einer als juristische Person nicht anerkannten Gewerkschaft.

So muß, bei aller Hochschätzung von Gierkes bahnbrechenden Ideen im Gebiete der Genossenschaftstheorie, die zuerst vollständig mit dem Rechtsindividualismus brachen und die Bahn für das an transpersonalistischen Werten orientierte Sozialrecht ebneten, seine Identifizierung von Verbandsperson und Genossenschaft, die in ein metaphysisches Ding an sich verwandelt wird, energisch abgelehnt werden. Um so deutlicher tritt sodann die grundlegende Bedeutung der Gierkeschen Lehren für die richtige Erfassung der Struktur des Sozialrechts hervor.

Die neue Einteilung des Rechts in das Individual- und Sozialrecht, die Gierke in verdienstvoller Weise durchgeführt hat, deckt sich keineswegs mit der hergebrachten Einteilung in öffentliches und privates Recht [1]). Oeffentliches Recht im Sinne der herrschenden Lehre, als das mit der staatlichen Herrschaftsbetätigung verbundene Recht, löst sich als engerer Begriff im breiteren Begriff des Sozialrechts auf. Dagegen im heutigen Privatrecht befinden sich neben den individualrechtlichen auch sozialrechtliche Bestandteile. Die Grenze zwischen öffentlichem und Privatrechte ist keine prinzipielle, sondern eine historische, und wird durch die in der Zeit wechselnden Bestimmungen des Staates festgelegt. »Der Staat, als souveräner Verband«, sagt Gierke, »weist dem Sozialrecht je nach dem Wert, den er dem dadurch geregelten Gemeinleben für sein eigenes Leben beimißt, eine ungleiche Stellung zu« [2]). Er gibt einem Teile des außerstaatlichen Sozialrechts eine bevorzugte Stellung und erhebt es zum öffentlichen Recht; einen anderen Teil dieses Rechts stellt er auf die gleiche Stufe mit dem Individualrecht. So »ergibt sich ein umfassendes Gebiet des privatrechtlichen Sozialrechts, welches seiner inneren Struktur nach mit dem öffentlichen Recht und zuletzt mit dem Staatsrecht verwandt ist, jedoch seiner Geltung nach auf gleicher Stufe mit dem Individualrecht steht« [3]). Je nach der Epoche verweist der Staat größere oder kleinere Teile des Sozialrechts in das Privatrecht. Im Stadium des neuzeitlichen Absolutismus, mit seiner Erzfeindschaft gegen die

1) Vgl. »Genossenschaftstheorie«, S. 156 ff.; »Privatrecht«, Bd. I, S. 27; »Grundbegriffe . . .«, S. 109—115.

2) »Privatrecht«, Bd. I, S. 27.

3) »Genossenschaftstheorie«, S. 165.

Reste des mittelalterlichen Genossenschaftslebens, strebt der Staat einerseits die meisten sozialrechtlichen Gebilde in das Privatrecht zu verweisen und in Individualverhältnisse aufzulösen, andererseits einige von ihnen aus autonomen Gebilden in Staatsanstalten zu verwandeln [1]). Im modernen verfassungsmäßigen Rechtsstaate werden einige sozialrechtliche Gebilde in öffentliches Recht erhoben, ohne sie ihrer Autonomie zu berauben. Jedoch besteht zwischen der neuzeitlichen und der mittelalterlichen Auffassungsweise eine unübersteigbare Schranke, insofern als die Neuzeit das Gebiet des sozialen Rechts im Staate konzentriert und von ihm abhängig macht. Alle modernen Rechtstheorien nehmen diese historische Tatsache zum Ausgangspunkte ihrer prinzipiellen Erwägungen an, ohne die relativ historische Bedeutung der staatlichen Vorherrschaft in Betracht zu ziehen. Gierkes große, nicht hoch genug zu bewertende Tat ist es gewesen, sich bei der prinzipiellen Scheidung der zwei divergierenden Rechtsgebiete von der Hypnose der modernen Verhältnisse losgelöst und das Sozialrecht unabhängig vom Staatsbegriffe bestimmt zu haben. Damit hat er nicht nur den einzig richtigen Weg zur logisch haltbaren Abgrenzung der beiden Gebiete angebahnt und ist dadurch nicht nur zur theoretischen Erfassung des Staates als eines sozialrechtlichen Subjekts fortgeschritten, sondern hat sich auch den Weg zur tiefen und kongenialen Erfassung der komplizierten und reichen mittelalterlichen Rechtsordnung eröffnet, von der er in tiefgründiger Forschung vieles lernte. Die mittelalterliche Rechtsordnung war nämlich nicht, wie es allgemein angegeben wird, eine Verquickung von Privat- und öffentlichem Rechte, welche Charakteristik eine Interpolation unserer modernen und durchaus historisch bedingten Begriffe bedeutet, sondern vor allem eine völlige Gleichung zwischen Sozialrecht und öffentlichem Rechte, das in voller Unabhängigkeit vom Staatsbegriffe unmittelbar auf der mittelalterlichen Idee des corpus mysticum, des organischen Ganzen der einheitlichen Menschheit begründet wurde, dessen Teilganze, wie die einzelnen Gemeinden und Genossenschaften, einen selbständigen Wert aufweisen. Für die mittelalterliche Anschauungsweise war jeder Verband »ein mit Sonderzweck begabtes engeres Ganzes des allumfassenden gegliederten corpus mysticum der ganzen Menschheit« [2]), als einheitlicher genossenschaftlicher Gesamtperson. Die Zwischenverbände, die zwischen dem Ganzen der Menschheit und den Einzelnen sich ein-

---

1) Vgl. »Genossenschaftsrecht«, Bd. IV, S. 173—176, 220, 332 ff., 355—366, 490—500; »Althusius«, S. 238—248, 256—258.

2) Vgl. »Genossenschaftsrecht«, Bd. III, § 11, S. 514 ff.; »Althusius«, S. 226 ff.

gliederten, unterstanden einer sozialrechtlichen, öffentlichen Ordnung, die das ganze corpus mysticum umfaßte und jedem Verbande speziell eigen war. So gestaltet sich das gesamte mittelalterliche Rechtswesen als eine durchaus föderative Einheit, in der nicht nur die territorialen, sondern auch auch die nach rein persönlichen Prinzipien aufgebauten Verbände (wie Stände, Gilden, Zünfte), als Glieder mitwirkten. — Wenn die Struktur der mittelalterlichen Rechtsordnung, wie sie Gierke durch seinen Begriff des sozialen Rechts erfaßt, durchaus in modernen Begriffen dargestellt werden soll, so könnte man vielleicht sagen, daß diese Ordnung nicht sowohl die Verquickung des öffentlichen und des Privatrechts bedeutet, sondern vielmehr des Staatsrechts mit dem Völkerrecht. . . . Doch es liegt außerhalb unseres Themas in Einzelheiten das ungemein lehrreiche Bild der mittelalterlichen Rechtsordnung zu verfolgen, das uns Gierke entwirft. Wir wollten hier nur auf einige Ergebnisse der Gierkeschen Loslösung vom traditionellen Standpunkte aufmerksam machen, um so mehr als die mittelalterliche Rechtsordnung immer mehr an Interesse bei den modernen sozial-politischen Bestrebungen gewinnt. Eine Ueberwindung des modernen auf dem souveränen Staat sich gründenden atomistisch-individualistischen Rechtssystems und eine gewisse Rückkehr zum mittelalterlichen personalistischen Föderalismus der Verbände, predigen nicht nur die französischen Syndikalisten und die englischen Gilden-Sozialisten [1]), die in den letzten Jahren starke Verbreitung gefunden haben, ja in gewissem Sinne auch ein Teil der Anhänger des Rätesystems, nicht nur, ferner, allgemein anerkannte Staatsrechtslehrer, wie besonders die Franzosen Duguit [2]) und Hauriou [3]) und der Deutsche Kurt Wolzendorf [4]), und Denker wie Hobsou [5]) und Russel [6]) in England, Natorp [7]) und Rathenau [8]) in Deutschland, sondern auch das un-

1) Ueber Gilden-Sozialisten, vgl. C. Leubuscher, Sozialismus und Sozialisierung in England, 1921, S. 58—102.

2) Duguit, Le droit individuel et la transformation de l'état, 1910, S. 112 ff. Traite de droit constitutionnel, I. Bd., S. 71—72, 533 ff.

3) Hauriou, Principes du droit public, 1910, S. 488—489; ferner besonders Le Roy, La transformation de la puissance public, 1907.

4) Vgl. Kurt Wolzendorf, Der reine Staat, 1919. Auch Jellinek legte viel Wert auf die Entwicklung des professionalen Föderalismus, vgl. besonders »Verfassungsänderungen und Verfassungswandlungen«, 1906.

5) Hobsou, National guilds and the State, 1920.

6) B. Russel, Roads to freedom, III. Aufl. 1920.

7) Paul Natorp, Sozial-Idealismus, 1920.

8) W. Rathenau, »Die neue Gesellschaft«, »Der neue Staat« und »Die autonome Wirtschaft«, 1919.

mittelbare wirtschaftliche und politische Leben zeigt Tendenzen in dieser Richtung [1]. — Für alle diese Bestrebungen und Tendenzen hat Gierke durch seine tiefgründige Genossenschaftstheorie und bahnbrechende Idee des sozialen Rechts eine solide rechtliche Basis geschaffen, die Ausblicke auf eine neue Rechtsordnung bietet. In dieser Hinsicht muß sein Rechtssystem als die aktuellste und am meisten in die Zukunft schauende Rechtstheorie der Gegenwart bezeichnet werden. Ihre prinzipielle philosophische Tiefe bewährt sich in ihrer Loslösung von den durch unsere Epoche bedingten rechtlichen Formen, in ihrer Befreiung vom »Gegebenen«, die uns aussichtsvolle Perspektiven einer neuen Rechtsordnung eröffnet.

1) Vgl. z. B. Art. 165 der Verfassung des Deutschen Reichs vom 11. August 1919.

Notizen.

Im Verlage der C. H. Beckschen Buchhandlung (Oskar Beck), München, ist eine Auswahl aus **Hegels Aesthetik** erschienen, eingeleitet und mit verbindendem Texte versehen von Dr. Alfred Baeumler. Da außer den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (die jetzt in einer gegenüber ihrer ursprünglichen Wiedergabe in den Werken erweiterten Fassung in der von Lasson veranstalteten Ausgabe vorliegen) die ästhetischen den bequemsten Zugang zu Hegels System bilden, so ist ihr Wiederabdruck ein dringendes Bedürfnis der Zeit. Dieses Bedürfnis wird zwar durch die neue Auswahl nicht erfüllt; sie vermag jedoch einem größeren Publikum wenigstens eine Ahnung der Schätze zu vermitteln, die das deutsche Volk in den Gedanken seines so lange nur mit Verachtung und Spott genannten Philosophen besitzt. — Unter vier Titeln (Von der Kunst. Von der Schönheit. Die sinnliche Entfaltung des Ideals. Die historische Entwicklung des Ideals.) versucht der Herausgeber ein Bild von dem Reichtum der in den Werken drei Bände füllenden Vorlesungen zu geben. Mit Recht legt er den Nachdruck auf die unter dem letzten Titel vereinigten Gedanken über die in der Geschichte aufgetretenen Kunstformen; denn in ihnen gelangt die eigentümliche Kraft der Hegelschen Spekulation, das Konkrete und Wirkliche mit dem Begriffe zu durchdringen, zu großartigem Ausdrucke. Da die Gegenwart sich gerade um die Lösung dieser Aufgabe auch auf dem ästhetischen Gebiete wieder zu bemühen beginnt, so wird ihr die hier gebotene Anregung, sich in Hegel aufs neue zu vertiefen, dienlich und förderlich sein.

Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Dargestellt von Dr. Eduard Zeller. Erster Teil: Vorsokratische Philosophie. Erste Hälfte. Sechste Auflage. Mit Unterstützung von Dr. Franz Lortzing herausgegeben von Dr. Wilhelm Nestle. Leipzig, O. R. Reisland, 1919. Zweite Hälfte, herausgegeben von Dr. Wilhelm Nestle. Ebenda, 1920.

Mehr als ein Vierteljahrhundert ist es her, seit die letzte Ausgabe dieses großen Werkes, noch von Zeller selbst besorgt, erschienen ist; das beweist allein schon die dringende Notwendigkeit einer neuen Bearbeitung. Die letzten Jahrzehnte haben so viele wichtige und ergebnisreiche Arbeiten, die der historischen Erforschung der griechischen Philosophie galten, gezeitigt, daß ohne Berücksichtigung der neuen Literatur dieses Handbuch, das einen Ueberblick über die gesamte Forschung auf diesem Gebiet bieten will, bald veraltet wäre und seinen eigentlichen Zweck verfehlt hätte. Durch die gründliche und für jede neue Auflage immer wieder von neuem vorgenommene Durcharbeitung der ursprünglichen Quellen wie der neuerschienenen Einzelarbeiten hatte Zeller seinem Werke eine Vollkommenheit gegeben, die schwer zu übertreffen ist. Man muß nur die erste Auflage, die noch das Jahr 1844 auf dem Titelblatt des ersten Bandes trägt, mit der letzten vom Jahre 1892 vergleichen, um gewahr zu werden, mit welchem Fleiße der Verfasser an dessen stetiger Vervollkommnung während eines halben Jahrhunderts gearbeitet hat; hat er doch sein langes Gelehrtenleben zu seinem allergrößten Teil diesem Zwecke gewidmet. Immer wieder dachte er die einzelnen historischen Probleme durch und setzte sich in den Anmerkungen mit allen inzwischen neu aufgetauchten Gesichtspunkten auseinander, so daß das Werk mit jeder neuen Auflage an Umfang und innerem Gehalt gewann. So ist aus einer lebenslangen Beschäftigung mit dem Stoffe eine Darstellung der griechischen Philosophie hervorgegangen, die in der allseitigen Beherrschung der Quellen, in der Umsichtigkeit und alle Gesichtspunkte zur Geltung bringenden Abwägung des Urteils seinesgleichen nicht hat und für ganze Generationen von Philologen unbedingte Autorität und Vorbild historischer Kritik gewesen ist.

Sollte dieses Handbuch seine alte Bedeutung für die philologische Wissenschaft nicht verlieren, so war eine Neubearbeitung hoch an der Zeit. Ihre Aufgabe war klar vorgezeichnet: sie hatte in der Art, wie es Zeller selbst bei den früheren Auflagen getan hat, die inzwischen erschienene Literatur zu den einzelnen Punkten heranzuziehen und zu ihr kurz Stellung zu nehmen, um so dem auf diesem Gebiet noch unbewanderten Leser eine Vorstellung davon zu geben, wie weit die Forschung heute über den Stand bei Zeller hinausgelangt ist und ihre Ergebnisse sich nicht mehr mit dessen alten Anschauungen vereinbaren lassen. Dieser weder leichten noch dankbaren und viel Selbstentsagung erfordernden Arbeit hat sich für den ersten Teil der durch seine verschiedenen For-

schungen über die Vorsokratiker dafür besonders berufene Wilhelm Nestle mit Fleiß und Umsicht unterzogen. Das Geschick und der gute Blick, mit dem unter der Literatur der letzten Zeit überall das Wichtigste ausgewählt ist, zeigt den gründlichen Kenner des Gebiets. Der Leser findet hier einen Führer durch die neueste philologische Diskussion der Probleme, dessen Urteil er sich beruhigt anvertrauen kann, und eine solche Führung wird dem, der auf diesem Einzelgebiet nicht zu Hause ist, um so willkommener sein, als die einzige Bibliographie, die es von ihm gibt — die von Prächter seiner Neuausgabe von Ueberwegs Grundriß beigegebene —, sich mit der Aufzählung der Titel begnügt, ohne sich über Inhalt und Wert der einzelnen Schriften näher auszulassen.

In den Zusätzen zu Zellers Anmerkungen ist die Hauptarbeit des Herausgebers enthalten. Zeitraubendes Nachschlagen wird dem Leser dadurch erspart, daß die Bruchstücke nach Diels', heute in den Händen wohl jedes philosophisch interessierten Lesers vorauszusetzenden, Ausgabe der »Fragmente der Vorsokratiker« gezählt sind. Wünschenswert wäre es, wenn dieser Grundsatz in der nächsten Auflage noch konsequenter bei allen in Frage kommenden Anführungen durchgeführt würde. Wo der Herausgeber glaubte, daß Zellers Darstellung auch über den Strich durch die wissenschaftliche Arbeit der letzten Jahrzehnte überholt ist und einer Berichtigung bedarf, hat er, ebenfalls äußerlich gekennzeichnete, Erweiterungen in den Text selbst eingefügt. Das war, meine ich, kein glücklicher Gedanke! Diese Einschübe zerreißen den einheitlichen Zusammenhang. Ließ es sich doch nicht vermeiden, daß hier Anschauungen zu Worte kommen, die mit den Grundlagen der Zellerschen Gesamtauffassung in Widerspruch stehen, ja ihr oft den Boden entziehen. Soweit solche Hinweise notwendig waren, hätten sie vielleicht besser in einem Anhang am Schlusse jedes Bandes Platz gefunden. Zellers »Philosophie der Griechen« ist nun einmal nicht nur in philologischen Einzelheiten und in dem geschichtlich Tatsächlichen vielfach veraltet, sie gehört in ihrer ganzen Denkweise und mit ihrem rein historischen, ganz unphilosophischen Verhältnis zu dem für den Philosophen doch wahrhaftig nicht gleichgültigen Gegenstand einer heute glücklicherweise vergangenen Zeit an. Der Leser, der nach diesem Buche greift, um griechische Philosophie verstehen zu lernen, wird sehr enttäuscht sein und gar wenig von Philosophie und um so mehr von ihrer Ueberlieferung in den philosophischen Problemen, die dem Kritiker ihre Texte stellen, hören. Dieses Buch stammt eben aus der Mitte des 19. Jahrhunderts, wo die philosophische Bildung in Deutschland einen Tiefstand erreicht hatte, wie vielleicht noch nie vorher, und wo Philosophie wieder einmal zur Philologie, zum toten Gegenstand eines bloß historischen Interesses geworden war. In dieser Art unterscheidet sich Zeller gar nicht so sehr von den antiken Doxographen, unter deren Notizenflut die griechische Philosophie ein frühes Grab gefunden hat; er gibt eigentlich nur eine neue Redaktion dieser Notizen,

nur daß er sie mit den Mitteln der modernen historischen Kritik auf ihre Wahrheit vorher untersucht und ihre offenbaren Irrtümer und Widersprüche nach Möglichkeit richtiggestellt. Seine Darstellung gleicht einem Herbarium, in dem die einzelnen Lehrmeinungen der griechischen Philosophen säuberlich aufgespießt und übersichtlich geordnet werden. Schon Nietzsche hat verzweifelt nach dem Ritter gerufen, der »die durch Prof. Zeller in Berlin in einen Dornröschenschlaf versetzte griechische Philosophie wieder zum Leben erweckt«. Dieser Ritter ist bis zum heutigen Tag nicht gekommen und wird wohl auch so bald nicht kommen. Durch die philologische Gelahrtheit von Jahrtausenden hat sich die Rosenhecke zu einem nur noch schwer zu durchbrechenden Dornengestrüpp ausgewachsen. Wer hier durch und bis zu den Rosen kommen will, muß viel Mut und Kraft und eine philologischen Stacheln undurchdringbare Rüstung besitzen. Von den wenigen Begeisterten, die es gewagt, haben sich die meisten im Gestrüpp verirrt oder sind an den Dornen hängen geblieben. So warten wir noch immer auf den sagenhaften Ritter, dessen Geisteskraft den historischen Bann bricht und die griechische Philosophie wieder zum Leben bringt.

E. F.

Platos Dialoge. Uebersetzt und erläutert von Otto Apelt: Timaios und Kritias. Apologie des Sokrates und Kriton. Der Philosophischen Bibliothek Band 179 und 180. Leipzig 1919 und 1920. Verlag von Felix Meiner.

An diese Uebersetzung des um die Platoforschung durch seine zahlreichen Arbeiten und Ausgaben nicht wenig verdienten Philologen wird man nicht ohne Erwartungen herangehen. Ueberflüssig zu sagen, daß diese Erwartungen, was das Philologische angeht, nicht enttäuscht werden; überall merkt man die jahrzehntelange Vertrautheit des Uebersetzers mit dem Texte und mit der Platoliteratur; und wer eine auf solider philologischer Grundlage ruhende und vollständige Uebertragung aller Werke Platos sucht, kann jetzt nur auf diese hingewiesen werden; auch der des Griechischen Mächtige wird hier bei mancher sprachlichen und textkritischen Schwierigkeit Auskunft, Hilfe oder wenigstens neue Anregung finden. Aber damit sind noch nicht alle Ansprüche, die an eine Uebersetzung Platos zu stellen sind, erfüllt. Die Uebertragungen der »Philosophischen Bibliothek« sind in erster Linie für das philosophische Studium bestimmt. Die Klarheit des philosophischen Gedankenganges und die prägnante Schärfe der philosophischen Terminologie, an der das Verständnis jedes philosophischen Textes hängt, werden von Apelt in seinem Bemühen, eine möglichst glatte und leicht lesbare Uebersetzung zu geben, oft bis zur Unkenntlichkeit verwischt; Plato zu übertragen ist freilich nicht leicht, vielleicht eine überhaupt nie ganz lösbare Aufgabe. Was Platos Schriften zu dem in der Weltliteratur einzig dastehenden Kunstwerk macht, ist die Vollkommenheit, mit der hier die tiefsten philosophischen Gedanken und die schärfsten Begriffe der

Schule in der natürlichen und lebendigen Sprache des Volkes ausgedrückt werden. Bei Plato behält das einzelne Wort, unbeschadet des in ihn hineingelegten philosophischen und abstrakten Sinnes, sein ursprüngliches und konkretes Leben, wie es in den letzten Tiefen des menschlichen Bewußtseins wurzelt, so daß der arglose Leser oft gar nicht merkt, daß es zugleich in seiner ganzen philosophischen Bedeutungsfülle gemeint ist. Diese Einheit von sprachlichem Kunstwerk und wissenschaftlicher Prägnanz in einer fremden Sprache wiederzugeben, erforderte ein zum mindesten ebenbürtiges sprachschöpferisches Genie. Für jeden Uebersetzer, der nach idiomatischem Ausdruck und Konstruktion strebt, ist wohl der richtige Wortschatz unerläßliche Vorbedingung; wo ist er aber wichtiger als bei Plato, bei dem jeder Satz ein kleines Kunstwerk ist und jedes Wort voll philosophischer Ironie. Plato läßt sich nicht anders wiedergeben, als indem man ihm, ohne die Konstruktion zu ändern, Wort für Wort folgt, »gleich dem Bleistifte, der eine Zeichnung unter dem Pauspapier nachzieht«. Mit dieser Forderung ist Walter Pater wahrlich im Recht. In diesem Geiste der Ehrfurcht hat Schleiermacher seinerzeit die Dialoge Platos ins Deutsche übertragen, und so unvollkommen sein Versuch gelungen und so verfehlt vor allem sein Bemühen ist, diesen Grundsatz bis auf die Wiedergabe der unübersetzbaren griechischen Partikel auszudehnen — wodurch eben sein Deutsch erst jene Schwerverständlichkeit und Unbeholfenheit erhält, die manchen so abschreckt —, es ist doch bis zum heutigen Tage die einzige Uebersetzung geblieben, die etwas von dem Geist und der Art von Plato und vor allem von der eigentlich philosophischen Haltung des Originals gibt.

Das abgegriffene und geschmacklose Schulmeister-Deutsch der Apeltschen Uebersetzung, das Banausische ihrer Rede läßt den Leser kaum etwas von der gedrängten Bildkraft des Originals und dem in ihm pulsenden philosophischen Leben ahnen. Auf Einzelheiten einzugehen ist hier nicht der Ort. Vieles wäre zu erinnern. Keine Uebersetzung ist ja fehlerfrei und ohne Irrtümer. Es sei nur im allgemeinen und mit Bedauern festgestellt, daß Apelt die damals schon festgeprägte philosophische Terminologie, die in ununterbrochener Tradition noch in unserer philosophischen Sprache fortlebt, nicht als solche zum Ausdruck bringt, wodurch das philosophisch exakte Verständnis des Gedankens eher erschwert als erleichtert wird. Darum wird dem philosophisch interessierten Leser die alte anspruchslose, wortwörtliche Uebersetzung des Timaeus von Fr. Wilh. Wagner (1853) — Schleiermacher bringt leider den Timaeus (ebenso wie die »Gesetze« und Briefe) nicht — bessere Dienste leisten. Eine Uebertragung kann und soll auch nicht das Original ersetzen, aber sie soll auch nicht den Schein einer Naivität des Gedankens erwecken, der gerade bei Plato am allerwenigsten berechtigt ist.

E. F.

Paul Häberlin (Prof. a. d. Univ. Bern), Der Gegen-

stand der Psychologie. Eine Einführung in das Wesen der empirischen Wissenschaft. Verlag Julius Springer, Berlin 1921.

Seit langem trachtet sich die Psychologie als eine Wissenschaft mit eigenem Gegenstand und eigenem Erkenntnisprinzip vom Bann der Naturwissenschaften zu befreien. Das Ziel ist eine psychologische (nicht naturwissenschaftliche) Psychologie, die »verstehende« Psychologie, wie sie vielfach genannt wird. Aus den Naturwissenschaften heraus nähert sich Freud und seine weitverzweigte Schule diesem Ziel; aus den Geisteswissenschaften heraus, um die Psychologie zu ihrer Grundlage zu machen, Dilthey und Spranger; verstehende Psychologie rein um ihrer selbst willen — weder in psychiatrischer noch in wissenschaftstheoretischer Absicht — treibt Jaspers. Alle diese Forscher stimmen darin überein: sie gravitieren auf eine psychologische Psychologie, die nicht naturwissenschaftlich und doch empirisch verführe. Im letzten Betracht — dem Willen, empirische Wissenschaft zu treiben — unterscheiden sich die genannten Forscher von Bergson und Natorp, deren Psychologie, weil auf das absolute Subjekt des unmittelbaren Erlebens gerichtet, keine objektivierende und damit keine empirische Wissenschaft wäre.

Es besteht also heute — ob zum erstenmal in der Geschichte des Geistes, bleibe dahingestellt — das Faktum der verstehenden Psychologie, welche mit dem Anspruch auftritt, empirische Wissenschaft zu sein.

Bisher, davon geht das vorliegende Buch von Häberlin aus, fehlt dieser neuen Psychologie die philosophische Grundlegung. Sie ist wie ein Mensch, der den rechten Weg zwar ungefähr geht, aber tastend und unsicher, weil ohne klares Bewußtsein seines Weges. Deshalb tritt sie vielfach in naturwissenschaftlichem Gewand, durchsetzt mit Residuen naturwissenschaftlicher Begriffe, auf. Eine philosophische Grundlegung der naturwissenschaftsfreien verstehenden Psychologie — dies ist die Aufgabe, die Häberlin sich in seinem neuen Buche stellt. Aber nicht nur in philosophischer Absicht tritt er an seine Aufgabe heran, sondern zugleich in reformatorischer Absicht hinsichtlich der Psychologie selbst: er will nicht nur als Philosoph ihre Prinzipien entdecken, sondern er will sie auch, auf Grund der gewonnenen Prinzipien, als Psychologe meistern. Ein zweiter Band soll die Methodenfragen der Psychologie, weitere Bände die empirische Psychologie selbst zur Darstellung bringen. Häberlin beginnt als Philosoph, um später als Psychologe fortzufahren.

I. Die Prinzipien der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt.

Ein Begriff von der Erkenntnis überhaupt wird vorausgesetzt: alle Erkenntnis vollzieht sich im Urteil und ist auf die Urteile urteilender Subjekte angewiesen. Das Urteil schafft das Material der Erkenntnis, den Urteilsinhalt. Dies inhaltschaffende Urteil nennt Häberlin das »schöpferische« Urteil, im Gegensatz zum Reflexionsurteil, welches nicht materialschaffend ist; wobei absichtlich die Frage offen

gelassen wird, ob das schöpferische Urteil seinerseits schon etwas »vorfinde«, ob es im absoluten Sinne schöpferisch sei.

Den Uebergang von der Erkenntnis überhaupt zur wissenschaftlichen Erkenntnis gibt die Erwägung, daß aus dem schöpferischen Urteil heraus nicht zu entscheiden ist, ob es »richtiges« Urteil sei. Zwar auch das schöpferische Urteil ist objektiv gemeint; aber als »Meinung« ist es, trotz aller subjektiven Evidenz, dem Irrtum unterworfen. Zum zweifellos richtigen Urteil gelangen wir nur auf dem Umweg über die Reflexion. Die nachprüfende Reflexion über primäre Urteile aber ist die Aufgabe der Wissenschaft. Sie sucht richtiges Urteil auf dem Umweg über die Reflexion — ein Notweg, den sie gehen muß, weil es nicht schöpferische Urteile gibt, welche die Gewähr ihrer Richtigkeit in sich selber tragen.

Die Wissenschaft ist gebunden an die schöpferischen Urteile, diese sind ihr einziges Material. Das Gebundensein an die schöpferischen Urteile in ihrer Gesamtheit ist das materiale Prinzip der wissenschaftlichen Erkenntnis. Zu diesem materialen tritt das formale Prinzip: Ziel der Wissenschaft ist, aus der Gesamtheit aller schöpferischen Urteile die »richtigen« auszuwählen. Dazu braucht sie ein Kriterium der Auswahl. Das Kriterium ist der eindeutige Zusammenhang der Urteile untereinander. Da jedem möglichen Urteil ein richtiges Urteil zugeordnet werden kann, ist dieser Zusammenhang universal. Für jeden möglichen Urteilsfall gibt es einen einzigen Inhalt, der sich in einem universalen Zusammenhang eindeutig fügt. Also ist nur ein eindeutiger Universalzusammenhang möglich, und dieser ist das Kriterium für die Richtigkeit der wissenschaftlichen Reflexion. Dies angewandt auf den einzelnen Urteilsinhalt: er ist »wahr«, wenn er im universalen Zusammenhang eine eindeutig bestimmte Stelle hat.

Dies sind die beiden Prinzipien der wissenschaftlichen Erkenntnis: das materiale und das formale Prinzip. Erst aus dem Zusammenwirken dieser beiden Prinzipien geht der Gegenstand der Wissenschaft hervor. Er ist nicht gegeben, sondern aufgegeben; er wird aus der Zusammenarbeit der beiden Prinzipien erst konstruiert.

II. Material und Gegenstand der empirischen Wissenschaft.

Aus dem nun bekannten Wesen der Wissenschaft ist das Wesen der empirischen Wissenschaft zu begreifen durch Bestimmung ihres Besonderungsmerkmals. Soll es sich um eine prinzipielle (nicht nur methodische) Besonderung handeln, ist diese nur so zu denken, daß sich entweder das materiale oder das formale Prinzip besondert. Das formale Prinzip kann sich nicht besondern, es ist bei aller Wissenschaft notwendig dasselbe, denn es ist Bedingung der wissenschaftlichen Erkenntnis selbst. Bedingung aller Wissenschaft ist aber auch die materiale Universalität. Eine materiale Besonderung ist daher nicht als Aufteilung, sondern nur als Spaltung zu denken: die Spaltung trennt nicht eine Wissenschaftsgruppe von einer

andern, sondern sie betrifft jede einzelne Gegebenheit und damit das universale Material. Die Möglichkeit solcher Spaltung ergibt sich aus der Analyse des schöpferischen Urteils, das zwei Elemente enthält: die Setzung eines Wertobjekts (dem gegenüber Wertung möglich ist) — und die Wertung des Wertobjekts. Zu jedem Wertobjekt gehört ein Wert, und die Gesamtheit alles wissenschaftlichen Materials überhaupt besteht aus der Gesamtheit aller bewerteten Wertobjekte. Gehört aber zu jedem Wertobjekt ein Wert und umgekehrt, so ist es möglich, in der Reflexion den Wert und sein Objekt voneinander zu trennen. Denkt man sich die Trennung durchweg vollzogen, so ist die Totalität des wissenschaftlichen Materials gespalten in zwei begrifflich sauber unterschiedene Gebiete: die Totalität der Objekte einerseits und die Totalität der Werte andererseits. Damit ergeben sich zwei »Teilwissenschaften« (nicht: Wissenschafts-»Teile«!) prinzipieller Art: die Objektwissenschaft und die Wertwissenschaft (Philosophie). Letztere ist für unsere Betrachtung auszuscheiden.

Die Objektwissenschaft, weil sie es mit den wertfreien Objekten zu tun hat, nennt Häberlin »empirische Wissenschaft« (dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch entsprechend, »wonach empirisch geradezu mit wertfrei gleichgesetzt wird«). Die Setzung des wertfreien Objekts nennt er »Wahrnehmung«. Die Wahrnehmung ist weder bloße Vorstellung (sie ist ein Für-wahr-nehmen), noch ist sie Wertung, sondern sie ist die Bejahung eines Objekts als Wertobjekt (was nicht etwa mit der Wertung des Wertobjekts verwechselt werden darf). Empirische Wissenschaft oder Wahrnehmungswissenschaft oder Objektwissenschaft ist also die eine der beiden gesuchten Sonderwissenschaften prinzipieller Art.

Die nun folgende Analyse der Wahrnehmung des empirischen Objekts oder des »Wahrnehmungsinhalts« ist der entscheidende, aber auch schwierigste Punkt des Buches. Vollends in der gedrängten Darstellung einer »Notiz« ist es schwer, die Meinung des Verfassers deutlich genug zum Ausdruck zu bringen. Das Verständnis wird erleichtert, wenn wir uns gegenwärtig halten, daß der Verfasser eine tief pädagogisch gerichtete Natur ist, daß eine pädagogische Weltanschauung im Hintergrunde des Buches steht [1]). Es handelt sich nicht um eine Analyse der Kategorie der Tatsächlichkeit oder Wirklichkeit, sondern um eine Analyse des Tatsächlichen, Wirklichen selbst. Und nach Häberlin ist jedes Wirkliche an sich — unabhängig von unserer theoretischen Auffassung seiner — ein verantwortliches Subjekt, welches eine Norm dessen, was es soll, wozu es bestimmt ist, in sich trägt.

Wir pflegen Wahrnehmungsinhalte »Tatsachen« zu nennen. Eine Sache für eine Tat: wir anerkennen, daß hier ein Objekt normgemäßen Verhaltens sei. Solches Verhalten ist aber nur einem Objekt gegenüber

1) Vgl. die Anzeige von Häberlins pädagogischen Werken: Logos Bd. VII, 3. Heft.

möglich, das selbst eine Norm, eine Idee in sich trägt. Was hiermit gemeint ist, wird aus folgendem deutlich: Wir nennen Wahrnehmungsinhalte »wirklich«. Was ist — im Sinne der Wahrnehmung — unter wirklich zu verstehen? Eine Aktivität des Objekts ist darin angedeutet. Etwas, das »wirken« kann, ist Subjekt einer Funktion. Das Funktionssubjekt wird als objektiv bedeutsam gedacht, als ein unter einer Norm stehendes, verantwortliches Funktionssubjekt. Das Wertobjekt bestimmt sich näher zum Funktionssubjekt. Die »Wirklichkeit« — so können wir nun den Inbegriff aller Wahrnehmungstatsachen nennen — ist ein universaler Zusammenhang von lauter Funktionssubjekten. Das Wirkliche (Wirkende) ist aber nicht die Funktion, sondern das Wirkliche ist das Subjekt der Funktion. Die Funktion ist »mitgesetzt«, in ihr »manifestiert« sich das Subjekt. Die Trennung von Funktion und Subjekt der Funktion ist aber eine nachträgliche Reflexion: »Subjekt und Funktion sind in der Wahrnehmung selber nicht getrennt.« Zu Subjekt und Funktion tritt ein drittes: nicht das Subjekt überhaupt, sondern ein bestimmtes Subjekt ist es, welches sich in der Wahrnehmung manifestiert. Die Wirklichkeit besteht aus einer Fülle bestimmter, individueller Subjekte.

Wie ist nun die Einheit aller dieser Subjekte zu denken? Als Einheit aller ihrer Funktionen. Und eine solche Einheit nennen wir Organismus. »Danach ist die Wirklichkeit apriori als Organismus zu denken, und zwar als der Organismus, der einzige, universale.« Der Organismus ist die besondere Einheitsform der empirischen Wirklichkeit.

III. Die Bedeutung der psychophysischen Dualität.

Zum Wesen des »Wirklichen« gehört, daß es ein unter einer Norm stehendes, verantwortliches Funktionssubjekt sei. Die Objektnorm nun, welche im Urteil anerkannt wird, wird ethisch anerkannt durch das Subjekt selbst, welches urteilt: denn Norm kann nicht anders erfahren werden, als im »Verpflichtungserlebnis«, durch das Subjekt. »Es gibt also, für irgendein Subjekt, überhaupt keine Norm, es sei denn eine solche, welche eine Verpflichtung dieses selben Subjekts bedeutet«, und damit, zunächst wenigstens, nur für dies Subjekt gilt. Die Norm des Objekts wird erfahren als Norm des (urteilenden) Subjekts. Die Norm des Objekts und die Norm des urteilenden Subjekts werden im Urteil als identisch gedacht. Nennen wir die Identifikation des Urteilssubjekts mit dem Urteilsobjekt die Urteilsidentifikation. Aus der Urteilsidentifikation folgt, daß alles Urteil über ein Objekt zunächst Urteil über das eigene Selbst ist. Es gibt demnach keine andere Wahrnehmung als Selbstwahrnehmung. Das Wirkliche fällt für jedes Urteilssubjekt zunächst mit seinem Ich zusammen.

Es ist wohl im Sinne des Autors, wenn hier mit Nachdruck hervorgehoben wird, daß mit der vom urteilenden Subjekt anerkannten Norm des Objekts nicht etwa die Urteilsnorm gemeint ist, welche fordert: du sollst so urteilen; gemeint ist

vielmehr die zum Sein, zur Wirklichkeit des Objekts selbst gehörende Norm. Vom Urteilenden anerkannt wird diese Norm nicht, insofern er urteilt, sondern insofern er ein Funktionssubjekt ist, welches Norm nur dann zu erfassen vermag, wenn es sie so erfaßt, als ob es seine Norm wäre; d. h. nur dadurch, daß es sich mit ihr identifiziert. Und nicht das urteilende, theoretische Subjekt ist es, welches sich mit der Objektnorm identifiziert, sondern die Subjektstotalität. Die Identifizierung mit einer Urteilsnorm würde (ein Spezialfall) nur dann stattfinden, wenn das Objekt selbst urteilendes Subjekt wäre. Der Ausdruck Urteilsidentifikation ist nicht ganz unmißverständlich: nicht vom urteilenden Subjekt, insofern es sich mit der Urteilsnorm indentifiziert, sondern von ihm insofern es sich mit der Objektnorm identifiziert, wird die »Urteilsidentifikation« vollzogen.

Die Behauptung, alle Wahrnehmung sei Selbstwahrnehmung, ist eine vom Autor selbst hervorgehobene Paradoxie, welche weitertreibt. Faktisch anerkennt jeder von uns nicht nur sein Ich, sondern auch anderes, Nicht-Ich, als wirklich. Da aber die einzige wahrnehmungsmäßige Wirklichkeitssetzung die Setzung des Ich ist, können alle andern Wirklichkeitssetzungen nicht schlechthin wahrnehmungsmäßige sein.

Urteile, bei denen das Urteilsobjekt als ein von dem Ich des Urteilenden verschiedenes Wirkliches gemeint ist, nennt Häberlin »Fremdurteile«. Im Fremdurteil tritt zu der vorhin erörterten Urteilsidentifikation eine zweite, mittelbare Art der Identifikation: die »Funktionsidentifikation«. Ist jene unmittelbar, so ist diese mittelbar; entsteht in jener das Ich, so in dieser das Nicht-Ich. Die Funktionsidentifikation ist die Ineinssetzung des eigenen mit dem zweiten Funktionssubjekt, dem das Fremdurteil gilt.

Aus den zwei Arten der Identifikation ergeben sich zwei Arten des Wirklichen: das Unmittelbar-Wirkliche (Ich), und das Mittelbar-Wirkliche (Du). Letzerem haftet ein minderer Grad, nicht von Wirklichkeit, aber von Sicherheit der Wirklichkeitsüberzeugung an.

Jetzt werden die Ausdrücke psychisch und physisch eingesetzt: psychisch ist die reine Ichform eines Wahrnehmungsinhalts; physisch ist die Fremdform eines Wirklichkeitsinhalts. Das Psychische ist das Wirkliche; das Physische ist die Repräsentationsform des Wirklichen.

Dem Intensitätsgrad der funktionellen Identifikation entspricht der Intensitätsgrad des Wirklich-Seins (= Psychisch-Seins) der Inhalte. Häberlin unterscheidet drei Intensitätsgrade:

1. Die maximale funktionelle Identifikation. Das Objekt wird ichgleich gesetzt, wie wenn es eine Funktion des Wahrnehmungssubjekts wäre. Der Inhalt der Fremdwahrnehmung unterscheidet sich vom Inhalt der Selbstwahrnehmung nur durch die Fremdheit. Die inhaltliche Konkretheit und Bestimmtheit ist dieselbe. Diese maximal deutliche Wahrnehmung nennt Häberlin das volle »Verstehen«. Der psychische Ort, den eine Handlung in ihrem

Subjekt hat, wird hier völlig bestimmt verstanden.

2. Bei geringerem Grad der Identifikation ist der Inhalt nur noch ichähnlich. Er ist ein fremdes Subjekt in mehr oder weniger unbestimmter Funktionalität. Der Zusammenhang von Funktion und Subjekt der Funktion wird nur ahnend verstanden.

3. Das Objekt wird nur noch als Wirkliches, Funktionelles überhaupt identifiziert, aber die Funktion, ihr Zusammenhang mit dem Subjekt, wird nicht mehr (auch nicht ahnend) verstanden. Es wird lediglich wahrgenommen, daß Subjekt-Funktion vorliegt und daß es daher Sinn hat, verstehen zu wollen.

Fremdwirklich sind alle Inhalte, die durch funktionelle Identifikation wahrgenommen werden. Aber den Intensitätsgraden der Identifikation entsprechen Intensitätsgrade des Fremdwirklich-Seins. Da ferner alle Inhalte der Fremdwahrnehmung nicht rein psychisch, sondern psychophysisch sind (nur bei unmittelbarer Selbstwahrnehmung sind rein-psychische Inhalte möglich), so entspricht jeder Intensitäts-Stufe der Fremdwahrnehmung ein besonderer psycho-physischer Habitus: die physische Form des Subjekts in Funktion ist der Körper in Bewegung. Ist dieser in vollem Sinne verstanden, so nennen wir ihn »Leib«. Ist er nur halb verstanden, so nennen wir ihn »Organismus«. Ist er gar nicht verstanden, so nennen wir ihn »Ding«. Dem maximalen Verstehen entspricht der Leib, dem mittleren Verstehen der Organismus, dem minimalen Verstehen das Ding.

Für den Zusammenhang des Ganzen wichtig ist, daß im Sinne der Wahrnehmung auch dem Unverstandenen gegenüber die grundsätzliche Möglichkeit des Verstehens besteht: ich anerkenne, daß hier ein Psychisch-Wirkliches vorliegt, nur verstehe ich es nicht. Daß ich es nicht verstehe, liegt an der Grenze meiner Verstehensfähigkeit, nicht im Wesen der »Sache«.

Das bisher behandelte Verstehen hat einen primären, unabgeleiteten Charakter; es ist eine Art der Wahrnehmung und ebenso primär wie alle Wahrnehmung. »Die Bußhandlung meines Nächsten ist so wenig eine hypothetische Größe wie die wahrgenommene Ausdehnung des Quecksilbers im Thermometer.« Es geht dem Verstehen nicht eine nur sinnliche Wahrnehmung voraus; ihm geht überhaupt keine Wahrnehmung voraus, sondern es ist selbst die — verstehende — Wahrnehmung. Das hypothetische sekundäre Verstehen auf Grund eines Analogieschlusses (von dem etwa Benno Erdmann spricht) ist von dem primären intuitiven Verstehen genau zu unterscheiden. Häberlin nennt es nicht Verstehen, sondern »Deuten«.

Das Verstehen gehört also in jene Sphäre primären, schöpferischen, vorreflexiven Urteils, in welcher Gegenstände »geschaffen« werden. Es ist deshalb scharf zu trennen von »Mitfühlen«, »Miterleben« usw., das heißt von solchen Akten, in denen kein Gegenstand geschaffen wird, die vielmehr ihren Gegenstand, als durch andere Akte geschaffen, voraussetzen.

Da dem Verstehen keine prinzipiellen Schranken gesetzt sind, kann aller Inhalt der unmittelbaren Selbstwahrnehmung auch Inhalt der

Fremdwahrnehmung sein. Diese Erwägung ermöglicht eine Vereinfachung in der Bestimmung des Begriffs des Empirischen: von den Inhalten unmittelbarer Selbstwahrnehmung kann darin abgesehen werden. Die Totalität des empirisch Gegebenen besteht in der Gesamtheit unverstandener, halbverstandener und verstandener Fremdwirklichkeiten.

Und da auch für das Unverstandene und Halbverstandene die grundsätzliche Verstehensmöglichkeit besteht, kann das empirische Material — noch einfacher — als die Totalität grundsätzlich verstehbarer Inhalte definiert werden.

Jetzt haben wir einen homogenen Begriff des empirischen Materials überhaupt gewonnen. Empirisch ist der Inbegriff des Fremdwirklichen, Verstehbaren. Alles Fremdwirkliche ist psychophysisch, also ist alles Empirische psychophysisch.

Alles empirische Material ist psychisch und physisch, steht in Wirklichkeitsform und in Fremdform. Aber der Ausdruck »Form« hat in den beiden Fällen verschiedene Bedeutung. Dies gilt es sich zum Bewußtsein zu bringen. Auf dem Standpunkt der Wahrnehmung selbst ist das Psychische nicht etwa das Wirkliche, welches in der — ablösbaren — Form der Wirklichkeit steht. So ist es nicht: vielmehr ist das Psychische das Wirkliche selbst. Es gibt nicht eine »Wirklichkeitsform«, welche von dem Wirklichen ablösbar wäre. Anders das Physische: hier handelt es sich im prägnanten Sinne um eine Form. Wenn ich sage: dies ist »psycho-physisch«, so heißt das: dies ist ein Psychisches, welches in der Form des Physischen steht. Das Psychische habe ich rein als Psychisches nur in der unmittelbaren Selbstwahrnehmung. Das Physische dagegen habe ich mit andern gemeinsam. Das Psychische tritt in die Gemeinsamkeit einzig in der »Form« des Physischen. Das Physische ist also die Vermittlungsform, die Brücke: es ist die einzige Form, unter der verschiedene Subjekte miteinander in Beziehung treten können.

IV. Das Wesen der empirischen Psychologie.

Alles empirische Material ist psychophysisch, besteht aus einer psychischen Realität und ihrem physischen Symbol. Nun läßt sich, könnte man meinen, in der Reflexion die psychische Realität von dem physischen Symbol durchweg trennen. Die Reflexion könnte innerhalb des empirischen Materials eine universale Spaltung vornehmen. Es entstehen dann, so scheint es, zwei materiale Sphären: die psychische und die physische. Der Versuch, auf diese Weise das empirische Material zu spalten und die Psychologie zu einer Sonderwissenschaft prinzipieller Art zu machen, scheitert aber daran, daß jene Spaltung auch in der Reflexion nicht vorgenommen werden kann. Was bleibt denn auf der Seite des Physischen übrig, wenn ich den psychischen Wirklichkeitsgehalt herausnehme? Nichts bleibt übrig. Die Erscheinungsform des Wirklichen kann auch in der Abstraktion vom Erscheinenden nicht getrennt werden. Ohne das Psychische ist das Physische vollkommen leer. Das Wirkliche und die Erscheinungsform des Wirklichen lassen sich nicht

spalten. Material der empirischen Wissenschaft ist nicht hier das Psychische, dort das Physische. Material der empirischen Wissenschaft ist allein das Psychische, und daher ist die empirische Psychologie identisch mit der empirischen Wissenschaft überhaupt.

Nun gibt es faktisch »Naturwissenschaft«, d. h. Wissenschaft, welche nicht Psychologie und welche dennoch empirische Wissenschaft sein will.

Das Faktum der Naturwissenschaft wird begreifbar daraus, daß die Idee der Psychologie in keinem historischen Moment voll realisierbar ist. Erstens ist nicht alles Gebbare heute gegeben, und zweitens ist nicht alles heute Gegebene verstanden. Durch die nur relative Universalität ihres Materials und durch das nur partielle Verstandensein dieses Materials unterscheidet sich die tatsächliche Psychologie (Psychologie im engeren Sinne) von der ideellen Psychologie. Und innerhalb ihres nur partiellen Verstehens des nur relativ universalen Materials stößt die tatsächliche Psychologie auf zwei weitere Schranken: einmal muß sie dasjenige, was ihr nicht in der primären Wahrnehmung verständlich gegeben ist, hypothetisch deuten, und die Deutung ist nur in mehr oder weniger bestimmter Weise möglich. Zweitens erwächst aus der konkreten Bestimmtheit des Materials dessen Unübersichtlichkeit. Die Mannigfaltigkeit wird zur »unübersehbaren Mannigfaltigkeit«.

Aus dieser Unvollkommenheit der tatsächlichen Psychologie erwächst das Bedürfnis nach einer Wissenschaft, welche generalisierend, depersonalisierend verfährt, um auf näherem Wege als die Psychologie zu rascheren Synthesen zu gelangen, in welchen alles empirische Material begriffen ist. Dies leistet die Naturwissenschaft. Aber sie erkauft ihre größere Universalität, ihre formale Ueberlegenheit, durch materiale Armut. Sie schwächt das materiale Prinzip der Wissenschaft ab zugunsten des formalen. Sie zeigt alles faktisch Gegebene als minimal Verstandenes, möglichst Unpersönliches. Immerhin bleibt sie Wissenschaft im materialen Sinne dadurch, daß sie es überhaupt, auch dem Unverstandenen gegenüber, mit Wirklichkeit, mit Psychischem zu tun hat. Diese Tatsache rettet die Naturwissenschaft.

Nicht durch eine prinzipielle Spaltung besondert sich die Wissenschaft in Psychologie und Naturwissenschaft, sondern durch eine methodische Spaltung. Eine prinzipielle Spaltung wäre die in Psychisches und Physisches. Diese wurde oben abgelehnt, da das sogenannte „Physische« — mit welchem die übliche Wissenschaftslehre arbeitet — in Wahrheit ein Psychisches oder aber nichts ist. Hier handelt es sich nicht um eine Spaltung des Materials — sowohl Psychologie wie Naturwissenschaft haben es mit psychophysischem Material zu tun —, sondern um eine Spaltung der Betrachtungsweise. Die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise ist eine empirische sekundäre Notwendigkeit, entspringend aus der empirischen Unvollkommenheit des psychologischen Verstehens. Sie ist »empirische Hilfswissenschaft faute-de-mieux«. Wäre die Psychologie vollkommen,

die Naturwissenschaft wäre überflüssig.

Nachdem wir die Spaltung der empirischen Wissenschaft in Psychologie und Naturwissenschaft als eine bloß methodische durchschaut haben, erkennen wir als das absolute Ziel aller empirischen Wissenschaft die ideale Psychologie, die ihrem Wesen nach identisch ist mit der empirischen Wissenschaft überhaupt. Der Gegenstand der empirischen Wissenschaft ist kein anderer als der Gegenstand der Psychologie: »Die nach den empirischen Prinzipien persönlich-psychisch gedachte universale Wirklichkeit.« —

Es ist nicht die Absicht dieser Anzeige, eine in die Einzelheiten des tiefdringenden und kühnen Buches gehende Kritik zu geben. Nur zwei Punkte, welche uns grundlegend scheinen, seien berührt. Der Verfasser stellt sich zwei Aufgaben: er will den Gegenstand der Psychologie bestimmen und er will zeigen, welche Stelle der Gegenstand der Psychologie innerhalb der gesamten empirischen Wirklichkeit einnimmt. Wir fragen, ob diese beiden Aufgaben gelöst sind.

Was die erste betrifft, so ist es Häberlin gelungen, einen Gegenstandsbegriff zu gewinnen, der völlig frei von naturwissenschaftlichen Elementen gedacht und so weit gefaßt ist, daß er als echter Zielbegriff gelten kann. Unseres Wissens ist ein so umfassendes Programm einer wissenschaftlichen Psychologie in so scharfer begrifflicher Fassung bisher nicht aufgestellt. Besonders fruchtbar scheint uns der Nachweis, daß dem psychologischen Verstehen die Tendenz nach Universalität innewohnt, und die scharfe Bestimmung der Rationalitätsstufen des Verstehens (bestimmtes, halbbestimmtes, unbestimmtes) und der diesen Stufen entsprechenden Gegenstände (Leib, Organismus, Ding). Ein interessanter Gedanke ist es, einmal die Psychologie nicht daraufhin zu prüfen, wie weit sie Naturwissenschaft ist, sondern umgekehrt die Naturwissenschaft daraufhin zu prüfen, wie weit sie Psychologie ist. Häberlin hat überzeugend nachgewiesen, daß in den Begriffen der Naturwissenschaften, wo sie nicht streng nach dem Prinzip der Gleichheit von Ursache und Wirkung erkennen, mehr oder weniger psychologische Elemente stecken. Wir begrüßen die Weite und Kühnheit, mit der das Ziel des Verstehens bestimmt ist. Sie wird uns davor bewahren, ob der Erkenntnis dessen, was am Verstehen rational faßbar ist, die irrationalen Momente in ihm zu übersehen und so seinen Gegenstand logizistisch zu verengern.

Freilich etwas Provisorisches haftet der in dem vorliegenden Bande gegebenen Gegenstandsbestimmung noch an. Die endgültige Entscheidung darüber, ob der Gegenstand dieser Psychologie rein psychologisch und rein empirisch gedacht ist, wird erst im Anschluß an den zweiten Band, der die Methodenfragen der Psychologie enthalten soll, möglich sein: wenn der Verfasser von dem in diesem ersten Bande aufgestellten allgemeinen Zielbegriff einer idealen Psychologie übergehen wird zu dem, was zunächst davon realisierbar ist, zur Psychologie der menschlichen Persönlichkeit. Er wird sich dabei

die Frage stellen nach der logischen Struktur der einzelnen psychologischen Grundbegriffe; die Frage z. B., ob es etwas rein Psychisches, etwas Empirisches ist, das wir verstehen, wenn wir die »Norm«, die »Idee« eines verantwortlichen Funktionssubjektes verstehen. In dem vorliegenden Bande ist die Psychologie scharf abgehoben von den Naturwissenschaften und das Verhältnis der beiden Wissenschaften zueinander ins einzelne hinein gezeigt. Gegen die Philosophie dagegen wird die Psychologie nur in allgemeiner Form abgegrenzt (Philosophie: Erkenntnis der Werte; Psychologie: wertfreie Erkenntnis der Wertobjekte). Setzt nicht auch das nichtwertende Verstehen eines Wertobjekts logisch voraus, daß ich den dem Objekt innewohnenden Wert zuvor verstanden habe? Und ist nicht das Verstehen der Werte Sache der Philosophie? Ist nicht »Identifikation« (sowohl Urteilsidentifikation als auch Funktionsidentifikation) so lange blind, als zu ihr nicht das Verstehen des Wertes tritt, auf welchen das Identifikationsobjekt bezogen wird? Ist nicht der Wert die Brücke vom Ich zum Du, ja die Brücke vom Erlebten zum Verstandenen überhaupt? Gewiß haben Philosophie und Psychologie verschiedene Ziele. Aber die Psychologie läuft leicht Gefahr, in Philosophie überzugehen. Dies um so mehr, je freier sie von naturwissenschaftlichen Elementen sich hält. Deshalb ist eine kritische Besinnung auf die Ziele von Philosophie und Psychologie und das Verhältnis dieser Ziele zueinander gerade im Hinblick auf dasjenige, was Häberlin am Herzen liegt — eine »psychologische«, autochthone Psychologie zu treiben —, unerläßlich; damit wir sicher sind, nicht etwa der Skylla einer naturwissenschaftlichen Psychologie entronnen zu sein, um der Charybdis einer philosophischen Psychologie zuzutreiben. Wir bezweifeln nicht, daß der zweite Band hierüber Klarheit verbreiten wird.

Was den andern Punkt — die Stelle des Gegenstandes der Psychologie innerhalb der gesamten empirischen Wirklichkeit — betrifft, so hat uns der Nachweis, daß der Gegenstand der Psychologie identisch sei mit dem Gegenstand der empirischen Wissenschaft überhaupt, nicht zu überzeugen vermocht.

Häberlins Gedanke ist kurzgesagt der: alle Objekte sind Wertobjekte, d. h. Objekte, denen gegenüber normgemäßes Verhalten möglich ist. Solches Verhalten ist aber nur Objekten gegenüber möglich, die selbst Träger einer Norm sind. Norm kann nur erfahren werden als Norm des Ich. In dem Urteil: »Dies Objekt existiert« identifiziere ich mich mit der Norm dieses Objektes so, als ob ich selbst dieses Objekt wäre. Das ist die »Urteilsidentifikation«, und sie ist Bedingung aller primären Wahrnehmung. Also ist alle primäre Wahrnehmung Selbstwahrnehmung. — Dazu ist zu sagen: die Urteilsidentifikation ist nur dann logische Bedingung der Wahrnehmung, wenn das Wahrgenommene ein verantwortliches normbestimmtes Subjekt ist. Daß es dies sei, behauptet Häberlin, indem er das als wahr Genommene aus dem Sinn der Worte »Tat-Sache« und »Wirklich« ableitet. Auch davon abgesehen, daß diese Worte

selbst schon einer psychologischen Einstellung gegenüber dem Gegebenen entsprungen sein mögen, hat der Autor, wie uns scheint, ihren Sinn nicht zwingend interpretiert. Eine Tat ist keineswegs nur einem Objekt gegenüber möglich, das selbst eine Norm in sich trägt. Vielmehr — wie das Wort »Tat-Sache« es ja ausdrückt — ist eine Tat auch einer »Sache« (Sache im Sinn eines völlig ichfreien Objekts) gegenüber möglich. Auch Sachen können »Material der Pflicht« sein; nicht zwar der pädagogischen Pflicht, wohl aber der sittlichen Pflicht im weitesten Sinne des Wortes.

Es gibt zwei Pole der Wahrnehmung: ich kann für wahr nehmen, daß das Objekt normbestimmtes Subjekt sei. Dies ist der Gedanke der extrem personalisierenden, psychologischen Auffassung. Ich kann aber auch für wahr nehmen, daß das Objekt subjekt- und norm-frei sei. Dies ist der Gedanke der extrem depersonalisierenden (genauer: a-personalen) naturwissenschaftlichen Auffassung. Ich betrachte in diesem Fall das Objekt als grundsätzlich unverstehbar, weil als subjekt- und normfrei. Zwischen den bezeichneten Polen dessen, was ich für wahr nehmen kann, gibt es Zwischenstufen. Eine solche ist das Wirkliche (Wirkende). Das Objekt wird hier weder als völlig ichfreie Sache, noch als normbestimmtes Subjekt gedacht. Aber als Zwischenstufe begriffen wird das »Wirkliche« erst, nachdem die beiden Pole erkannt sind, zwischen denen sich die empirische Wahrnehmung bewegt.

Wenn nun der Charakter des normbestimmten Subjekts nicht notwendig zum Inhalt der Wahrnehmung gehört, dann gehört auch die »Urteilsidentifikation« nicht zu den notwendigen Bedingungen der Wahrnehmung. Ich kann das Objekt wahrnehmen, ohne es so zu betrachten, als ob »Ich« das wäre. Ich kann sogar »für wahr nehmen«, daß dem Objekt der Charakter des normbestimmten Ich geradezu abgesprochen werden muß. Es ist demnach nicht richtig, daß alle Wahrnehmung »zunächst« Selbstwahrnehmung sei, und daß alle Fremdwahrnehmung »nicht schlechthin wahrnehmungsmäßig« sei. Schlechthin für wahr nehmen kann ich auch ein Objekt, das von Ichform, von Psychischem nichts enthält.

Zum gleichen Resultat führt die Ueberlegung, daß die »Wahrnehmung«, von der die »Wahrnehmungsanalyse« ausgeht, ja nicht das absolut Unmittelbare ist, wie Häberlin selbst hervorhebt. Vielmehr ist sie — als ein »für wahr nehmen« — etwas durch die theoretische Besinnung schon Vermitteltes. Das absolut Unmittelbare ist weder ich-haft noch ich-frei, weder psychisch noch physisch. Unser für wahr oder unwahr nehmendes Denken macht es erst zum einen oder andern. Das psychische Objekt und das physische Objekt werden erst im Denken (mit Häberlin zu reden: im »schöpferischen Urteil«, das doch nur dem reflexiven Denken gegenüber schöpferisch, dem absolut Unmittelbaren gegenüber aber Urteil ist) erzeugt. Das physische Objekt wird erzeugt in dem Gedanken, daß das — jetzt als Objekt für wahr Genommene — ichtranszendent sei. Das physische Objekt wird erzeugt in dem Ge-

danken, daß das — ebenfalls als Objekt für wahr Genommene — ichimmanent sei. Welchem Ich transzendent und welchem Ich immanent? Offenbar dem psychisch-wirklichen Ich, welches Material der empirischen Psychologie ist. Da ich das psychische Ich gedacht haben muß, um das physische Objekt zu denken, scheint das Psychische das logisch Primäre zu sein. Aber das scheint nur so: in Wahrheit kann ich auch umgekehrt das psychische Ich nicht denken, ohne das physische Objekt zu denken. Dies ist psychisch heißt: es ist nicht-physisch. Und umgekehrt. Dies ist physisch, heißt: es ist nicht-psychisch. Beide Gedanken, der des ichtranszendenten physischen Objekts wie der des ichimmanenten psychischen Objekts sind logisch korrelativ. Das Psychische setzt das Physische — zwar nicht voraus, aber — zugleich. Es ist eine Zugleichsetzung des einen und andern im logischen Sinne des Wortes. —

So ist es unserer Auffassung nach dem Verfasser gelungen, im Rahmen einer allgemeinen Grundlegung den Gegenstand der Psychologie zu bestimmen; nicht aber, zu erweisen, daß dieser Gegenstand identisch sei mit dem Gegenstand der empirischen Wissenschaft überhaupt.

Arthur Stein.

Berichtigung.

In Heft 3 des X. Bandes lies:

S. 252 Z. 6 v. u.: plastisch (nicht: praktisch),

S. 252 Z. 16 und 17 v. u.: »ein gewaltiger Willen, der . . . (nicht: gewaltiges Missen, das Wissen),

S. 253 Z. 8 v. o.: plastisch (nicht: praktisch),

S. 253 Z. 10 v. u.: vielfältig (nicht: vielseitig)

S. 256 Z. 18 v. u.: zusammengepackt (nicht: gehackt),

S. 257 Z. 14 v. u.: mehr als einem (nicht: einmal).

Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus.

Von

Heinrich Rickert (Heidelberg).

I.

Sozialismus und Wissenschaft.

Gibt es wissenschaftlichen Sozialismus, d. h. kann man die Voraussetzungen und Grundsätze einer sozialistisch gerichteten Politik theoretisch begründen? Auf diese Fragen sind sehr verschiedene Antworten gegeben worden.

Die moderne Sozialdemokratie, soweit sie sich auf Karl Marx stützt, legt bekanntlich großen Wert darauf, daß ihr Programm ein Ergebnis wissenschaftlicher Einsichten sei. Mit Nachdruck hob das schon Friedrich Engels hervor. Nach ihm gab es Sozialismus zwar auch vor Marx, aber er blieb »utopisch« und schwebte theoretisch haltlos in der Luft. Erst die Lehren des »Kapitals« führten von der Utopie zur Wissenschaft. Deshalb ist der Marxis-

Anmerkung. Der Inhalt dieser Abhandlung ist zum größten Teil schon von der in Tokio erscheinenden Zeitschrift »Kaizo« (Rekonstruktion) veröffentlicht. Da die große Verschiedenheit der Sprachen eine wörtliche Uebertragung nicht gestattet, findet sich dort neben dem japanischen auch der deutsche Text. Doch dürfte er wohl nur wenigen Lesern des »Logos« zu Gesicht kommen, und deshalb erscheint eine Veröffentlichung an dieser Stelle nicht unangebracht. — Die japanische Zeitschrift, die nach der Beendigung des Krieges begründet wurde, verdient wegen ihrer Pflege der deutschen Philosophie unser sympathisches Interesse. Sie bringt monatlich ein starkes Heft von 250—350 Seiten, das in 40 000 bis 60 000 Exemplaren verbreitet wird. Die wissenschaftlichen Beiträge behandeln hauptsächlich Probleme der Philosophie, der Literatur und des sozialen Lebens. Bekannt ist, daß die europäische Naturwissenschaft schon früher in Japan eifrig studiert wurde. Neuerdings wendet man sich auch der europäischen Philosophie zu, und der deutsche Idealismus findet besonders viel Berücksichtigung. In dieser Richtung ist »Kaizo« tätig.

mus dem Sozialismus früherer Zeiten prinzipiell überlegen. Er verdankt das hauptsächlich der Mehrwertstheorie und vor allem der sogenannten materialistischen Geschichtsauffassung. Der wissenschaftliche Sozialismus wäre danach auf eine naturalistische Philosophie aufgebaut, und er ist besonders dadurch gekennzeichnet, daß er jedes ethische Fundament für seine politischen Forderungen ablehnt.

Solchen Ueberzeugungen treten andere Meinungen scharf entgegen. Nach ihnen lassen sich politische Programme theoretisch niemals begründen, falls man alle ethischen Momente aus der Wissenschaft ausschließen will. Doch kann diese Ansicht je nach ihrer Stellung zur Ethik als Wissenschaft zwei verschiedene Formen annehmen.

Der Sozialismus, sagen die einen, bedeutet eine Bewegung zu einer gesellschaftlichen Ordnung hin, die sein soll, ist also von Interessen geleitet oder wird von den Idealen einer Partei getragen. Die Wissenschaft muß im Unterschiede hiervon tendenzlos sein und darf als Erkenntnis der Tatsachen oder des naturnotwendigen Zusammenhangs gesellschaftlicher Vorgänge keiner Partei angehören. Solange man daher unter Sozialismus ein politisches Programm versteht, kann es wissenschaftlichen Sozialismus nicht geben. Dafür hat man sich auch auf die Unterscheidung berufen, die Kant zwischen quaestio juris und quaestio facti macht. Nicht Rechtsfragen, sondern allein Tatsachenfragen sind wissenschaftlich zu entscheiden, und politische Programme gehen über Tatsachen stets hinaus.

Andererseits haben gerade Vertreter der Kantischen Philosophie einen engen Zusammenhang zwischen Sozialismus und Wissenschaft behauptet. Sie sehen in der Ethik Kants eine Lehre, die, obwohl sie Rechtsfragen behandelt, dennoch wie jede andere Theorie über den Parteien steht, und sie finden in ihr die wissenschaftliche Basis eines sozialistischen politischen Programms. Hermann Cohen [1]) z. B. bezeichnet Kant als den wahren und wirklichen Urheber des deutschen Sozialismus. Ihm folgend gibt es eine Anzahl von Kantianern, die, ohne Kant selbst für einen Sozialisten zu halten, auf Kants Moralphilosophie eine sozialdemokratische Politik stützen wollen und so zu der Ablehnung jeder ethischen Begründung des Sozialismus bei ihren streng marxistisch gesinnten Parteigenossen in Gegensatz stehen.

1) Einleitung zu Fr. Alb. Langes Geschichte des Materialismus, 8. Aufl., 1908, I, S. 524.

Die folgenden Ausführungen beabsichtigen nicht, diese Streitfragen systematisch zu erörtern, sondern knüpfen an die Geschichte an. Sie beschäftigen sich mit der Tatsache, daß Fichte auch als Philosoph ausdrücklich sozialistische Ansichten in der Politik vertreten hat und dabei der Ueberzeugung war, nur Konsequenzen aus wissenschaftlichen Theorien zu entwickeln. Wie sieht die Philosophie aus, die Fichtes Politik zugrunde liegt? Wie kam er von ihr zum Sozialismus? Besteht bei ihm zwischen Wissenschaft und Politik in Wahrheit ein notwendiger Zusammenhang, und wenn ja, von welcher Art ist er?

Um über die politischen Gedanken Fichtes unter diesem Gesichtspunkt Klarheit zu gewinnen, braucht man nicht ihre Einzelheiten zu kennen [1]), sondern kann sich auf das allgemeine Prinzip beschränken, mit Hilfe dessen die sozialistische Staatslehre hier philosophisch gerechtfertigt wird. Ein Zusammenhang zwischen Sozialismus und Wissenschaft läßt sich bei Fichte nicht verkennen. Zwar vertrat er keine »sozialistische Weltanschauung« wie viele unter den Sozialisten neuerer Zeit. Sein sozialistisches Hauptwerk, der geschlossene Handelsstaat, ist von ihm ausdrücklich als Anhang zur Rechtsphilosophie bezeichnet worden, und niemals hätte er den Sozialismus in das Zentrum seines Systems gestellt. Die sozialistische Politik mußte ein bloßer Anhang bleiben. Aber sie folgt darum nicht weniger aus wissenschaftlichen Grundsätzen, und sie läßt sich auf keinen Fall als eine durch außertheoretische Interessen geleitete Parteinahme verstehen. Hat man doch gegen Fichte den Vorwurf erhoben, daß er zu seiner sozialistischen Forderung des Rechtes auf Arbeit mehr auf dem Wege logisch-naturrechtlicher Deduktion als durch Reflexion auf die realen wirtschaftlichen Verhältnisse gelangt sei. Gerade dieser Umstand macht ihn interessant als Beispiel für die prinzipielle Erörterung des Verhältnisses von Sozialismus und Wissenschaft und stellt uns vor die Frage, von welcher Art die Begriffe waren, die hier eine Verbindung zwischen reiner Theorie und sozialpolitischen Forderungen zustande brachten.

II.

Fichte und Kant.

Das allgemeinste Prinzip, das Fichtes Denken beherrscht, glaubte er, Kant zu verdanken. Erst durch den Kritizismus wurde

1) Eine eingehende Darstellung gibt Marianne Weber, Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxschen Doktrin. 1900. (Volkswirtschaftliche Abhandlungen der badischen Hochschulen.)

er zum Philosophen, und schon dabei tritt ein für uns wichtiger Zug seines Denkens zutage. Das Problem des Verhältnisses von Wissenschaft und Sozialismus bildet einen besonderen Fall der allgemeinen Frage nach dem Verhältnisse von Theorie und Praxis oder von Denken und Handeln. Ergeben sich aus rein wissenschaftlichen Sätzen überhaupt Folgerungen für unser Tun? Hat das Denken auf das Handeln einen notwendigen Einfluß? Die Art, wie Kants Lehre auf Fichtes Leben wirkte, ist mit Rücksicht auf solche Probleme sehr bezeichnend.

Der spätere Schöpfer der »Wissenschaftslehre« war nach vieljährigem Studium zu der Ueberzeugung gelangt, daß er zu einem »Gelehrten von Metier gar kein Geschick« habe, und besonders die abstrakte Philosophie schien ihm unsympathisch. »Ich mag nicht bloß denken, ich will handeln«, schrieb er noch als achtundzwanzigjähriger Mann. Sein Denken hatte ihn zum Handeln so sehr in Gegensatz gebracht, daß er das theoretische Verhalten mit dem praktischen geradezu als unvereinbar ansah. Woran lag das? Die Philosophie, die er in seiner Jugend für richtig hielt, betrachtete das Subjekt mit Einschluß des tätigen Menschen als Objekt unter Objekten, d. h. als unselbständiges Glied in der lückenlosen Kette von Ursachen und Wirkungen. So war das Ich von außen her restlos bestimmt. Freiheit konnte es danach nirgends in der Welt geben, und das bedeutete für Fichte, daß Handeln im eigentlichen Sinne des Wortes für den konsequent denkenden Menschen sinnlos sei, denn Handeln fiel für ihn mit freiem Handeln zusammen. Der Mann der Wissenschaft mußte sich darauf beschränken, untätig dem Ablauf der Natur zuzusehen. Jeder andere Sinn des Lebens war für ihn vernichtet. Deshalb blieb Fichte nur die Wahl zwischen dem Denken und dem Handeln, und da es ihm vor allem darauf ankam, in der Welt zu wirken, stieß ihn das Denken, welches seine Aktivität zu hemmen drohte, notwendig ab.

Doch seine Stellung zur Wissenschaft änderte sich von Grund aus, sobald er Kant gelesen hatte. Jetzt wollte er vor allem Denker sein. Wie war das möglich? Die Philosophie, die er nun kennen lernte, leistete ihm zweierlei. Sie erlöste ihn zunächst von dem Gedanken an eine restlose Einzwängung des Ich in die Welt der Objekte, von der für den handelnden Menschen unerträglichen Vorstellung, daß er nichts anderes als ein Spielball blinder Naturkräfte sei, und sie wies ihn außerdem auf ein Ziel hin, in dessen Dienst er nun auch, ja gerade als Philosoph und Denker, seine freigewordene Tätigkeit stellen konnte. Es kommt hier nicht auf die

Begründung an, die Kant seinen Lehren gegeben hat. Es genügt, daß Fichte sie für richtig hielt, und wir brauchen sie uns nur so weit zu vergegenwärtigen, als nötig ist, um zu verstehen, weshalb Fichte aus ihnen bald auch sozialistische Konsequenzen zog.

Die Möglichkeit, den Menschen für frei zu halten, gewinnt Kant durch seine Theorie des Erkennens. Der transzendentale Idealismus zeigt, daß die Natur nicht ein für sich bestehendes, absolutes Sein ist, sondern in gewisser Hinsicht als abhängig vom Ich gedacht werden muß, und daß wir schon deshalb nicht zu fürchten brauchen, der Kausalzusammenhang der Objekte vermöge das Subjekt völlig in Fesseln zu schlagen. Die Natur wird zur »Vorstellung«. Nicht ihr besonderer Inhalt, wohl aber ihre allgemeinen Formen, zumal ihre Gesetzlichkeit, ruhen im Ich, soweit dieses mehr als ein empirisches, individuelles Subjekt, d. h. soweit es vernünftig oder, wie Fichte sagt, »reines Ich« ist. Infolgedessen herrscht die Natur über das vernünftige Subjekt so wenig, daß das reine Ich vielmehr als freier Herrscher über das Naturgeschehn angesehen werden muß.

In dieser Weise verstand Fichte die theoretische Seite der Kantischen Philosophie, und bereits damit war für ihn die Freiheit gesichert, die er brauchte, um auch als Denker ein tätiger Mensch zu bleiben. Das Denken schloß jetzt für ihn das Handeln nicht mehr wie früher aus, sondern es zeigte ihm im Gegenteil, inwiefern es ohne Freiheit nicht einmal ein Denken gibt.

Aber das war noch nicht alles. Die durch Kant gerettete Freiheit des reinen Ich blieb nicht leer. Wir haben nicht allein Vorstellungen, sondern auch ein Pflichtbewußtsein, und das versichert uns unserer positiven Bestimmung. Es sagt uns, was wir tun sollen, und es bringt damit das Denken, welches die Pflicht in ihrer sittlich vernünftigen Bedeutung erkannt hat, vollends zur Einheit mit unserer Tätigkeit. Die Stimme des Gewissens wird zum ruhenden Pol in der »Erscheinungen« Flucht. Die Welt muß im tiefsten Grunde als frei und sittlich vernünftig gelten, denn sie ist das Produkt der autonomen, sich selbst das Gesetz gebenden Aktivität des Ich. Das freie und vernünftige Tun geht dem kausal bedingten Sein der Natur begrifflich voran. Das letzte Weltprinzip ist die autonome Tathandlung, und das sittlich freie Ich wird zum Absoluten.

So kann man die neu gewonnene Ueberzeugung Fichtes kurz zusammenfassen, und dann versteht man: jetzt verschwindet für ihn der Gegensatz von Denken und Handeln, der ihn früher von

der Philosophie entfernt hatte, notwendig bis auf den letzten Rest. Gerade das theoretische Denken sagt ihm nun, daß in der sich selbst das Gesetz gebenden, autonomen Tätigkeit der theoretisch ebenso wie praktisch unantastbare Sinn des Lebens liegt. Damit konnte Fichte zu dem werden, was ihn in der Entwicklung der Philosophie einzig macht: zum handelnden Denker, zum erkennenden Täter, zu einem Philosophen, bei dem Kontemplation und Aktivität zusammenfallen, der seine Theorie zugleich praktisch lebt.

Nachdem der Grund hierfür klar ist, suchen wir weiter zu verstehen, wie Fichte aus seiner Philosophie der Tat Folgerungen für das politische Leben im allgemeinen und für das wirtschaftliche Leben im besonderen zieht. Um die Sache bei ihrer Wurzel zu fassen, werfen wir zunächst einen Blick auf das Buch, in dem Fichte zum erstenmal politische Probleme behandelte. Er schrieb es schon im Jahre 1793, bald nachdem er die Kantische Philosophie kennen gelernt hatte, und er nannte es: Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution. Zwar kann man die Schrift, wie wir sehen werden, noch nicht eigentlich sozialistisch nennen, aber sie enthält bereits die Begriffe, die Fichte wenige Jahre darauf zum Sozialismus führten, und gerade dadurch wird am besten deutlich, welches die letzten theoretisch philosophischen Grundlagen seiner später ausgeführten sozialistischen Gedanken sind.

Fichte versuchte, im unmittelbaren Anschluß an die Kantische Philosophie zur französischen Revolution Stellung zu nehmen. Um ihre Probleme philosophisch behandeln zu können, entwickelte er seinen allgemeinen Begriff der Kultur. Damit schlug er die Brücke vom reinen oder vernünftigen Ich zum empirischen oder sinnlichen Menschen, der sich praktisch in der Sinnenwelt betätigen will. Von hier aus kam er dann weiter auf das wirtschaftliche Leben im besonderen, und zwar betrachtete er es unter dem Gesichtspunkt, daß der empirische Mensch, um sinnlich wirken zu können, des Eigentums bedarf. Was ist in Wahrheit Eigentum; und was folgt aus diesem Begriff für die Aufgaben des Staates gegenüber dem ökonomischen Leben der Gesellschaft? Achtet man auf diese Zusammenhänge in Fichtes erster politischer Schrift, dann tritt die Verbindung von Philosophie und Sozialismus bei ihm vielleicht noch deutlicher zutage als in den eigentlich sozialistischen Werken, in der Grundlage des Naturrechts von 1796 und in dem geschlossenen Handelsstaat von 1800. Wir halten uns daher, um das Grundprinzip klarzulegen, zunächst an das Buch

über die französische Revolution. Das empfiehlt sich um so mehr, als es in den meisten Darstellungen nicht genug beachtet worden ist, wo es galt, den letzten theoretischen Ursprung von Fichtes Sozialismus aufzuzeigen [1]. Die unmittelbare Verknüpfung mit den Lehren Kants wird hier besonders deutlich.

III.

Fichtes Begriff der Kultur.

Die Untersuchung über die französische Revolution will nicht geschichtlich sein. Das große politische Ereignis, welches damals fast alle denkenden Köpfe in Europa beschäftigte, bedeutet für Fichte ein reiches Gemälde über den Text: Menschenrecht und Menschenwert, und vor allem interessiert ihn die Frage, ob ein Volk das Recht hat, seine Staatsverfassung abzuändern. Dies Problem hat ihn zugleich auf seinen Begriff des Eigentums und damit auf den Weg zum Sozialismus geführt. Aus welchem Grundsatz ist eine Verfassungsänderung zu beurteilen?

Schon Kant erklärte, es sei höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich tun soll, von demjenigen her zu nehmen oder dadurch einschränken zu wollen, was getan wird. Ebenso kann Fichte an eine Entscheidung aus den bestehenden geschichtlichen Verhältnissen nicht denken. Deshalb stellt er einen allgemeinen Begriff der Kultur auf, aus dem sich ein Urteil über das besondere Kulturproblem der französischen Revolution gewinnen läßt. Will er dabei seinen philosophischen Grundsätzen treu bleiben, so muß er die Kultur unter dem Gesichtspunkt ihrer Bedeutung für den von ihm erkannten Sinn des menschlichen Lebens überhaupt bringen, und dann darf für ihn Kultur nichts anderes sein als Uebung aller unserer Kräfte auf den Zweck der völligen F r e i h e i t, der Unabhängigkeit von allem, was nicht wir selbst, d. h. unser reines, vernünftiges Selbst ist. Durch Kants Sittengesetz wird uns unser wahrer letzter Endzweck bestimmt, und daher kann alles in uns, was uns zu sinnlichen Wesen macht, nicht Selbstzweck, sondern bloßes Mittel sein. Es darf uns nie bestimmen, sondern

---

[1]) Die Schrift fehlt leider in der Ausgabe der Werke von M e d i c u s. Doch gibt es seit kurzer Zeit einen von R e i n h a r d S t r e c k e r herausgegebenen Neudruck.

soll durch die Vernunft in uns bestimmt werden. Das ist das allgemeinste philosophische Prinzip: Herrschaft der Vernunft.

Daraus jedoch ergibt sich notwendig ein Kampf der sittlichen Vernunft mit unserer Sinnlichkeit, und in ihm muß nun zweierlei geschehen, damit der Sinn unseres Lebens sich erfüllen kann. Die Sinnlichkeit muß erstens bezähmt und unterjocht werden, da sie nicht zu gebieten, sondern zu dienen hat. Aber das allein genügt nicht. Sie soll außerdem ein geschickter, tauglicher Diener, sie soll zu gebrauchen sein, und dazu gehört, daß man alle ihre Kräfte aufsuche, sie auf alle Art bilde und sie ins Unendliche erhöhe und verstärke. So entsteht der Gedanke einer Kultur der Sinnlichkeit, in der Natur und Freiheit zusammengehen, und sie ist der einzig mögliche Endzweck des Menschen, insoweit er ein Teil der Sinnenwelt ist. Alles bloß leidende Verhalten ist das gerade Gegenteil der Kultur. Niemand wird kultiviert, sagt Fichte, sondern jeder hat sich selbst zu kultivieren. Bildung geschieht immer durch Selbsttätigkeit und zweckt auf Selbsttätigkeit ab. Wir verstehen: dies Kulturideal folgt notwendig aus Fichtes Philosophie der Tat, wie er sie im unmittelbaren Anschluß an Kants transzendentalen Idealismus und die Lehre von der sittlichen Autonomie entwickelt hat.

Von hier aus nimmt Fichte nun die Fragen der Politik in Angriff. Kultur der Sinnlichkeit zur Freiheit ist der einzige Sinn auch des Werdegangs der Staaten. Unter diesem Gesichtspunkt muß das Recht der Verfassungsänderung beurteilt werden. Dann ergibt sich: wo der Zweck der freien Selbstbestimmung unerreicht bleibt, sind die Staaten so umzugestalten, daß sie zu dem Zwecke der Vernunft taugen. Unveränderliches wäre daher der härteste Widerspruch gegen den Geist der Menschheit. Der Biber baut heute, wie seine Vorfahren vor 1000 Jahren gebaut haben. Der Mensch dagegen ist nur dadurch »Mensch«, d. h. ein frei tätiges Wesen, daß er fortschreitet zu dem Ziel der absoluten Selbstbestimmung durch immer vollkommenere Staatsformen hindurch. Droht eine Verfassung, uns bei solchem Streben zu hemmen, dann muß sie geändert werden. Das folgt aus dem allgemeinen Begriff der Kultur als dem des Wehrhaftmachens der Sinnlichkeit zum Zweck der Freiheit. In solchen Gedanken tritt das letzte philosophische Fundament der Staatslehre oder der Politik als Wissenschaft bei Fichte deutlich hervor.

IV.

Fichtes Begriff des Eigentums.

Wie wendet nun Fichte seine allgemeinen Grundsätze auf das wirtschaftliche Leben an? Das ist die für uns entscheidende Frage. Auf ökonomische Probleme wird er mit Notwendigkeit durch den Begriff des Eigentums geführt. Auch was Eigentum bedeutet, muß aus den letzten Prinzipien der Philosophie des freien Tuns verstanden werden, und indem Fichte dies versucht, entwickelt er die Gedanken, in denen noch mehr als in seinen andern Lehren seine sozialphilosophische Eigenart sich ausprägt. Hier kommen wir an die philosophische Wurzel seines Sozialismus.

Den Ausgangspunkt nimmt Fichte wieder vom reinen Ich oder von der freien Persönlichkeit. Ursprünglich, sagt er, sind wir selbst unser Eigentum. Niemand ist unser Herr, und niemand kann es werden. Wir tragen unseren Freibrief tief in unserer Brust. Doch wenn wir sagen: wir sind unser Eigentum, so nehmen wir dadurch ein zweifaches an, einen Eigentümer und ein Eigentum, und das kann nur bedeuten: das reine Ich in uns oder die Vernunft ist Herr unserer Sinnlichkeit, d. h. aller unserer geistigen und körperlichen Kräfte. Die Vernunft darf sie als Mittel zu ihren Zwecken gebrauchen. In diesem Sinne sind sie ihr Eigentum, und damit ist der Eigentumsbegriff für das Leben der Personen aus Fichtes philosophischen Grundprinzipien eindeutig bestimmt.

Aber das genügt für sich allein noch nicht. Außer den Personen gibt es Sachen, d. h. um uns herum sind Dinge, die nicht ihr eigenes Eigentum sein können, da sie nicht freie Wesen sind wie wir selber. Diese Sachen aber sind ursprünglich auch nicht unser Eigentum, denn sie gehören nicht unmittelbar zu unserem sinnlichen Ich. Trotzdem dürfen wir das, was überhaupt noch nicht Eigentum ist, als Mittel für vernünftige Zwecke verwenden, und wenn wir einmal den Dingen die Form eines Mittels für unsere Zwecke gegeben haben, dann darf kein anderer sie ebenfalls gebrauchen. Er würde nämlich dabei die Wirkung unserer Kräfte, die unser Eigentum sind, für sich verwenden, und das verbietet das Sittengesetz: die freie Wirkung irgendeines freien Wesens zu stören, kann nicht erlaubt sein. Daraus aber folgt: wir haben das Recht, jeden anderen von dem Gebrauch einer Sache auszuschließen, die wir durch unsere Kräfte gebildet, oder der wir unsere Form gegeben haben, und dieses Recht heißt bei Sachen das Eigentum.

So wird der aus den letzten philosophischen Prinzipien abgeleitete Eigentumsbegriff Fichtes vollständig. Auf diese Zusammenhänge muß man achten, um Fichtes Politik als Wissenschaft zu verstehen.

Von dem Gedanken, daß Eigentum allein durch Tätigkeit oder Arbeit begründet ist und insofern soviel wie ein Recht auf Tätigkeit oder Arbeit an einer Sache bedeutet, ergibt sich auch das, was Fichte über das Grundeigentum lehrt. Man meint, daß niemand ursprünglich Eigentümer des Landes sein könne, und daß daher jeder das Recht am Boden vom Staate haben müsse. Doch mit dem Acker steht es nicht anders als mit aller Materie überhaupt. Die rohe, unbearbeitete Materie gehört noch keinem. Wir haben auf sie nur ein Zueignungsrecht, noch kein Eigentumsrecht, denn dieses kann ja immer nur auf eine durch unsere freie Tätigkeit geformte Materie bestehen. Daher ist es nach Fichte falsch, daß alle Menschen auf einen gleichen Teil des Landes rechtlichen Anspruch besitzen, und daß der Erdboden zu gleichen Portionen an alle zu verteilen sei. Insofern erst durch Zueignung vermittels unserer Arbeit Eigentum als Recht entsteht, darf der Mensch, welcher mehr arbeitet, auch mehr besitzen, und der, welcher nicht arbeitet, besitzt rechtlich gar nichts. Nicht der Staat, sondern die Vernunft oder die Freiheit des Menschen ist ja die Quelle des Eigentums. Sogar der Umstand, daß wir im Staate geboren werden, in dem es außer Luft und Licht kaum noch unbearbeitete, rohe Materie gibt, vermag daran nichts zu ändern, denn es ist nicht der Staat, der alles schon in Besitz genommen hat, sondern die Einzelnen sind es, denen alles gehört.

Ebensowenig kann die Tatsache des vererbten Eigentums einen Einwand gegen Fichtes philosophisch abgeleiteten Begriff bilden. Sobald jemand stirbt, wird sein Eigentum wieder so gut wie rohe Materie, und darauf hätten dann alle durch ihre Arbeit ein Zueignungsrecht. Nur weil dies zu Kampf und Streit führen würde, ist das Erbrecht entstanden, und auch dies Recht darf allein die Bedeutung haben, daß eine bestimmte Persönlichkeit ihr Zueignungsrecht benutzt, um einen Stoff durch freie Arbeit an ihm zu ihrem Eigentum zu machen. Fichte vertritt damit schon 1793 denselben Tatgedanken, dem Goethe später mit den bekannten, aber von den Erklärern des Faust nicht immer verstandenen Worten Ausdruck gab: Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen. Jedenfalls: die einzige Rechtsquelle auch des Erbeigentums bleibt für Fichtes Aktivismus die vernünftige Tätigkeit

des Menschen im Dienste der Kultur, d. h. der Formung des sinnlichen Stoffes zum Zwecke der Freiheit. So wird am Erbeigentum der Zusammenhang von Fichtes politischen Ansichten mit Kants transzendentalem Idealismus und der Autonomielehre besonders deutlich.

Allerdings erinnern Fichtes Gedanken, solange man nur auf ihren Wortlaut achtet, zugleich an Meinungen, die mit der idealistischen Philosophie nichts zu tun haben. Man kann dabei an die physiokratische Theorie denken, nach der Eigentum der durch Arbeit an einem Rohstoff hervorgebrachte Wert ist, also ebenfalls erst durch Arbeit Eigentum entsteht. Für die philosophische Grundlage des Fichteschen Sozialismus bedeutet jedoch die äußerliche Uebereinstimmung nicht viel. Fichte fragt ja nicht danach, woraus faktisch Eigentum entsteht, sondern allein der Rechtsgrund interessiert ihn, und daher sind gegen ihn auch die Argumente nicht brauchbar, die man gegen den physiokratischen Begriff geltend machen kann. Er will seine Lehre vom Eigentum nicht auf historische Untersuchungen, sondern allein auf philosophische Prinzipien stützen. Unter diesem Gesichtspunkt erst wird sie überhaupt verständlich. Fichte redet nirgends als »Realpolitiker«, sondern überall als Philosoph. Das mag man in der Politik für gänzlich verfehlt halten. Doch darum handelt es sich für uns nicht. Wir suchen Fichtes Politik in ihren theoretischen Grundlagen kennen zu lernen, wie sie faktisch vorliegt, und dabei kommt ausschließlich der begriffliche Zusammenhang der Bestimmung dessen, was als Eigentum zu gelten hat, mit der Lehre vom freien Tun als dem letzten Sinn des menschlichen Lebens in Betracht.

V.

Die ersten wirtschaftlichen Folgerungen.

Nachdem so die notwendige Verbindung zwischen Philosophie und Oekonomie klargestellt ist, haben wir zu zeigen, welche Konsequenzen für das wirtschaftliche Leben Fichte in seiner ersten politischen Schrift aus den Begriffen der Kultur der Sinnlichkeit im allgemeinen und des Eigentums als des Rechtes auf Arbeit im besonderen zieht. Dann wird über das allgemeinste Grundprinzip, das auch Fichtes Sozialismus mit seiner Wissenschaft verknüpft, kein Zweifel mehr bestehen.

Jeder hat ein unveräußerliches Recht auf Tätigkeit, und weil es ein Handeln im irdischen Leben ohne Sinnlichkeit nicht gibt,

hat jeder tätige Arbeiter auch ein Recht auf sinnliche Existenz. Daher lehrt Fichte schon 1793 folgerichtig: eine dem menschlichen Körper zuträgliche Nahrung in der zur Ersetzung der Kräfte nötigen Quantität, eine nach Verhältnis des Klimas gesunde Kleidung und gesunde Wohnung muß jeder haben, der arbeitet: das ist Grundsatz. Da jedoch ein solches Recht ausschließlich und allein durch Arbeit erworben wird, sagt Fichte andererseits mit derselben Notwendigkeit, daß, wer nicht arbeitet, auch nicht essen soll. Das bedeutet: er d a r f zwar essen, wenn ihm jemand etwas zu essen schenken will, aber er hat keinen r e c h t s k r ä f t i g e n A n s p r u c h darauf, denn er darf keines anderen Kräfte für sich verwenden. Gibt niemand ihm freiwillig etwas, so muß er seine eigenen Kräfte brauchen, um sich etwas aufzusuchen, oder er wird Hungers sterben, und das von Rechts wegen! Darin haben wir die allgemeinste Grundlage für Fichtes Auffassung einer Regelung des wirtschaftlichen Lebens, und damit kommen wir zu den Problemen seines Sozialismus.

Aus der Grundlage ergibt sich sofort eine weitere Folgerung. Wer im Staate durch seine Arbeit das zum Leben Unentbehrliche nicht erlangen k a n n, hat auch keine Verpflichtungen mehr gegen den Staat, in dem er lebt. Hiernach muß der Staat sich richten, und zwar besonders in seinem Verhältnis zu denen, die Fichte die »Begünstigten« nennt. Das sind die Menschen, die mehr besitzen als das Unentbehrliche, die Reichen, wie wir auch sagen können. Gewiß haben sie ein Recht auf ihr durch Arbeit erworbenes Eigentum. Der Staat hat sie darin zu schützen. Aber diesem Recht ist eine G r e n z e gesetzt, und zwar folgt sie aus demselben Prinzip, welches das Recht auf Eigentum oder Arbeit selbst begründet. Solange noch e i n e r da ist, sagt Fichte, dem es um der Begünstigten willen unmöglich ist, das Unentbehrliche zu erwerben, muß der Luxus ohne alles Erbarmen eingeschränkt werden. Es wird also schon hier ein E i n g r i f f d e s S t a a t e s i n d a s w i r t s c h a f t l i c h e L e b e n gefordert, für den Fall, daß es Menschen gibt, die von ihrer Arbeit nicht in gesunder Weise existieren können. Das heißt nicht, wie Fichte ausdrücklich erklärt, daß der Begünstigte alle Müßiggänger ernährt. Wir wissen: wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen. Aber es ist undenkbar, meint Fichte, daß allein der, welcher arbeitet, nicht essen oder das Uneßbarste essen soll.

Freilich könnte der Begünstigte sich auf die Kraft der Gewohnheit berufen, nichts zu arbeiten und viel zu verzehren, und das ist insofern berechtigt, als wenn jemand wirklich nicht arbeiten k a n n, für ihn gesorgt werden muß. Jedoch gilt das nur so lange, bis er

gelernt hat, zu arbeiten, und daher steht für Fichte fest: der Begünstigte oder Reiche muß arbeiten lernen. Kein Mensch auf der Erde hat das Recht, seine Kräfte ungebraucht zu lassen und durch fremde Kräfte zu leben. Das folgt für Fichte aus dem transzendentalen Idealismus und der Lehre vom autonomen, freien Tun, sobald er sie auf das ökonomische Leben bezieht.

So verstehen wir, wie Fichte bei seinem Versuch, aus der Philosophie der Tat theoretisch begründete politische Forderungen abzuleiten, zu der Ansicht kommen mußte, daß Eingriffe des Staates in das wirtschaftliche Leben unvermeidlich sein können, und schon damit ist die Verbindung seiner wissenschaftlichen Ueberzeugung mit den Tendenzen klar, die ihn zum Sozialismus geführt haben. Der Staat besitzt das Recht der Aufsicht, ob die Begünstigten oder Reichen wirklich arbeiten lernen, und Fichte meinte, der Begünstigte wird es uns einst noch danken, daß wir ihn aus einem verschwenderischen Müßiggänger zu einem frugalen Arbeiter und aus einer unnützen Last der Erde zu einem brauchbaren Mitgliede der menschlichen Gesellschaft gemacht haben.

Konsequent sozialistisch ist freilich die Schrift über die französische Revolution noch nicht, denn es finden sich in ihr, wie wir sehen werden, auch wirtschaftlich individualistische oder liberalistische Ausführungen, die mit den Lehren dei Physiokraten übereinstimmen. Aber andererseits ist ebenso sicher, daß Fichte sich schon hier auf dem Wege zum Sozialismus befindet. Sein Eigentumsbegriff, der mit dem eines Rechtes auf Arbeit zusammenfällt, blieb auf die Dauer mit der individualistischen Wirtschaftsdoktrin unverträglich. Das sah Fichte selbst ein, als er wenige Jahre später von neuem sozialpolitische Fragen behandelte.

Bevor wir die Ausgestaltung seiner Gedanken zum vollen Sozialismus ins Auge fassen und auch für sie nach ihrer theoretischen Notwendigkeit fragen, bringen wir die allgemeinste philosophische Grundlage der sozialistischen Tendenz bei Fichte noch einmal zum Ausdruck. Das Urrecht des Menschen ist das Recht auf freies Handeln. Das wirtschaftliche Eigentum darf philosophisch allein in diesem Urrecht begründet sein und ist dann aufzufassen als ein Recht auf formende Tätigkeit an der rohen Materie im Dienste der Kultur. Oder, damit der Zusammenhang zwischen den abstraktesten philosophischen und den konkret wirtschaftlichen Gedanken noch deutlicher wird, kann man möglichst zugespitzt auch so sagen. Der vorkritische Denker, der nichts von der Kantischen Philosophie weiß, sieht in allen Dingen fertige Gegenstände oder Objekte, die

das Subjekt passiv hinnimmt. Er mag daher glauben, daß Eigentum toter Besitz sei. Kants Kritizismus dagegen lehrt: gegeben und passiv hinzunehmen ist lediglich der Stoff, während die Form, welche daraus die Welt erst macht, in der wir leben, überall aus dem freien Ich stammt. Das ist der »kopernikanische« Standpunkt. Dementsprechend muß auch das Eigentum transzendentalphilosophisch begriffen werden und kann dann keine fertige Sache und kein toter Besitz bleiben. Tot ist überall nur die rohe Materie, und die gehört niemandem zu eigen. An sie bringen wir im wirtschaftlichen Leben die Form erst durch Arbeit heran. Allein die durch unsere Tätigkeit geformte, nicht die bloß gegebene Sache kann daher als unser Eigentum gelten. Von diesem »kopernikanischen« Gesichtspunkt aus haben wir die Aufgaben auch des Staates zu beurteilen, und sobald das geschieht, muß die Philosophie des freien Tuns, je konsequenter sie denkt, zu einer immer bewußteren Bekämpfung der liberalistischen Theorie des laissez aller, laissez faire führen, also wie der Sozialismus eine Organisation der Arbeit durch den Staat verlangen.

So verstehen wir: enger als hier können die letzten Prinzipien des philosophischen Systems mit einer sozialistisch gerichteten Politik nicht verbunden sein, und wir begreifen, daß Fichtes Ansichten sich um so mehr sozialistisch gestalteten, je klarer er rein theoretisch seinen Begriff des Eigentums als den des Rechtes auf Arbeit an einer Sache entwickelte. Von den Interessen einer Partei ist hier nichts zu spüren.

VI.

Sozialismus und Individualismus.

Doch so wichtig das dargelegte Prinzip sein mag, für sich allein reicht es trotzdem nicht aus, um den Zusammenhang von sozialistischer Politik und Philosophie bei Fichte völlig aufzuhellen. Besonders ein Gedanke liegt nahe, an dem wir nicht vorübergehen dürfen, weil er die Gestalt eines Einwandes gegen die Behauptung von der *philosophischen* Begründung des Sozialismus bei Fichte annehmen kann.

Man pflegt Individualismus und Sozialismus als zwei Weltanschauungen einander gegenüberzustellen und dann zu meinen, daß die eine mit der andern unvereinbar sei. Solange man an einer solchen allgemeinen Formel festhält, wird man es allerdings unverständlich finden, daß gerade Fichte zum Sozialismus gekommen

ist. Man zählt den Philosophen des Ich zu den Individualisten, und in gewisser Hinsicht ist das auch zutreffend. Daher liegt es nahe, zu fragen: war sein Denken als Ganzes betrachtet so inkonsequent, daß in ihm zwei sich im Prinzip ausschließende Tendenzen nebeneinander Platz finden? Wie ist die Vereinigung von Individualismus und Sozialismus bei Fichte zu verstehen? Wie fügen die sozialistischen Folgerungen, die sich aus seinem »kopernikanischen« Begriff des Eigentums ergaben, sich in seinen Individualismus ein? Auch vor dieses Problem werden wir geführt, wenn wir versuchen, über die philosophischen Grundlagen der Sozialpolitik Fichtes zur vollen Klarheit zu kommen. Von hier aus muß sich dann, wenn auch nicht tiefer, so doch noch umfassender als an der Hand des Eigentumsbegriffes zeigen, wie Fichtes Sozialismus in dem Ganzen seiner Weltanschauung verankert ist.

Den Schein eines Widerspruchs zwischen Individualismus und Sozialismus bei Fichte kann man allein dadurch beseitigen, daß man diese Begriffe genau bestimmt. Die üblichen Schlagworte sind sehr vieldeutig, und es ist daher mit ihnen noch wenig oder gar nichts gesagt, wenn man sie ohne weitere Zusätze zur Kennzeichnung von philosophischen Richtungen verwendet. Gewiß war Fichte Individualist, und zwar in mehrfacher Beziehung. Zumal seine Sittenlehre wird man individualistisch nennen dürfen, da es ihr vor allem auf den Willen des Individuums ankommt. Muß darum aber dieser Philosoph zugleich in jeder Hinsicht ein Individualist gewesen sein? Was bedeutet denn der Unterschied von Individualismus und Sozialismus, wenn man dabei nur an die Ansichten über das ökonomische Leben denkt?

Individualistisch heißt dann die Doktrin, welche die Regelung der Wirtschaft lediglich den Antrieben der einzelnen Individuen anvertraut. Insbesondere der Staat soll nach ihr sich auf den Schutz des Rechtes beschränken und das Wirtschaftsgetriebe sich selbst überlassen, falls die Individuen das Recht nicht verletzen. So arbeitet die individualistische Wirtschaftspolitik mit dem Begriff des reinen Rechtsstaates. Mit ihm will sich dagegen der Sozialismus nicht begnügen. Er verlangt einen Staat, der auch das ökonomische Leben regelt und so zum Sozialstaat wird. Politische Organisation der Arbeit ist geradezu das, was man als die allgemeinste sozialistische Forderung bezeichnen kann. Deswegen, weil Fichte sie vertrat, gehört er zu den Sozialisten.

Beschränkt man in dieser Weise den Gegensatz von Individualismus und Sozialismus auf das wirtschaftliche Gebiet, dann ist

nicht einzusehen, warum der ethische Individualist sich zugleich zum reinen Rechtsstaat bekennen und den Sozialstaat ablehnen muß. Daß hier kein notwendiger Zusammenhang vorliegt, leuchtet ein, auch ohne daß man eine genauere Bestimmung des wirtschaftlichen Sozialismus vornimmt. Jedenfalls steht nicht von vornherein fest, daß Fichte, indem er einen wirtschaftlichen Sozialismus vertrat, dadurch zu einem Konflikt mit seinen ethisch-individualistischen Ueberzeugungen getrieben wurde.

Ja wir müssen über die Trennung der beiden Arten von Individualismus hinaus einen Schritt weiter gehen und fragen: haben wir nicht vielleicht Fichtes wirtschaftlichen Sozialismus, sobald wir an seinen Begriff des Eigentums denken, geradezu als notwendige Folge seines ethischen Individualismus zu verstehen? Es besteht in der Tat auch hier ein enger Zusammenhang. Um über ihn ebenso wie über die Konsequenzen aus der Lehre vom Eigentum zur Klarheit zu kommen, zeigen wir zunächst, in welchem Sinne Fichtes Philosophie individualistisch zu nennen ist, und sehen dann zu, aus welchen Gründen Fichte als philosophischer Individualist dazu gelangte, den wirtschaftlichen Individualismus zu bekämpfen, ja schließlich weitgehende sozialistische Forderungen für die Organisation der Arbeit durch den Staat zu entwickeln. Dadurch wird von neuem Licht auf das prinzipielle Verhältnis von politischem Sozialismus und philosophischer Theorie fallen.

VII.

Fichtes Individualismus.

Um festzustellen, welche individualistischen Züge das Denken Fichtes trägt, knüpfen wir am besten wieder an seine Stellung zu Kant an. Dann muß sich zeigen: nicht nur sein Eigentumsbegriff, sondern auch sein Individualismus hängt eng mit Kants Begriff der Freiheit zusammen, und schon das macht es wahrscheinlich, daß Individualismus und Sozialismus bei Fichte sich nicht widersprechen.

Wie es bei Kant Freiheit in doppeltem Sinne gibt, nämlich negativ und positiv, so kann man im doppelten Sinne auch von Individualismus bei Fichte reden. Einmal ist der Mensch als Individuum negativ frei vom allgemeinen Zwange der Natur, und außerdem besitzt er positiv eine individuelle Freiheit, indem er nur sich selbst zum Handeln bestimmt. Doch genügt diese Unterscheidung noch nicht, um alle Begriffe, die für unser Problem be-

deutsam werden, zu überschauen. Es kommt bei Fichte noch eine dritte, ihm eigentümliche Tendenz hinzu, die mit seinem Begriff der Kultur verknüpft ist, und die man, insofern alle Kultur durch das geschichtliche Leben verwirklicht wird, um ein kurzes Schlagwort zu haben, auch als geschichtlichen Individualismus bezeichnen mag. Wir legen die drei Bedeutungen des Wortes Individualismus gesondert dar, bevor wir nach der Beziehung von Fichtes Individualismus zum wirtschaftlichen Sozialismus fragen. So wird zunächst klar werden, weshalb von einem Widerspruch zwischen Individualismus und Sozialismus bei Fichte nicht die Rede sein darf. Daran hat sich dann endlich die Aufzeigung ihres notwendigen Zusammenhanges anzuschließen. Dieser ist nicht minder eng als die am Eigentumsbegriff dargelegte Verknüpfung von Philosophie und Politik.

Kant wirkte, wie schon gesagt, vor allem dadurch entscheidend auf Fichtes geistige Entwicklung ein, daß er ihn vom Determinismus loslöste. Der Mensch braucht nicht zu fürchten, von der ihn umgebenden Natur in jeder Hinsicht beherrscht und so als Individuum nichtig zu werden. Er besitzt vielmehr gegenüber dem allgemeinen Kausalzusammenhang der Objekte unbezweifelbare Selbständigkeit als Subjekt oder als Ich. Schon dieser »Subjektivismus« gibt der Philosophie einen individualistischen Zug. Freilich führt er für sich allein zu einem Individualismus von besonderer und, wenn man will, eingeschränkter Art, denn frei vom Zwange der Natur ist ja nicht das sinnliche Individuum, sondern das »reine« Ich, und man kann fragen: was bleibt an dem Individuum noch individuell, wenn man von allem absieht, wodurch der Mensch zu einem Gliede der Sinnenwelt wird? Darin steckt gewiß ein schwieriges Problem, das hier jedoch nicht weiter zu erörtern ist. Denn wie man es auch lösen mag, die Freiheit muß, um Bedeutung für das Handeln in der Sinnenwelt zu erhalten, sich irgendwie auch im sinnlichen Individuum äußern, ja gerade als individuelle Persönlichkeit darf der Mensch nicht restlos in der Natur aufgehen. Sonst hätte das Freisein vom Ursachenzwang für ihn als Person keinen Wert, und auf persönliche Freiheit kam es Fichte vor allem an.

Hieraus ergibt sich die erste Bedeutung, in der Fichtes Philosophie individualistisch zu nennen ist. Wir wollen von einem Individualismus des realen Seins der Subjekte oder von einem o n t o l o g i s c h e n I n d i v i d u a l i s m u s sprechen. Nach ihm ist der Mensch als Subjekt auch in seinem individuellen Sein irgendwie selbständig. Näher braucht auf diese Seite des Fichteschen Denkens

nicht eingegangen zu werden, da für die Probleme des wirtschaftlichen Sozialismus die ontologische Selbständigkeit des Individuums für sich allein noch keine wesentliche Bedeutung besitzt.

Die Freiheit des individuellen Seins ist, wie wir schon sagten, negativ, insofern sie nichts anderes als Abwesenheit des kausalen Zwanges bedeutet. Positiv gestaltet sich der Freiheitsbegriff erst in der ethischen Sphäre, und auch in ihr kommt es wieder auf die Freiheit des Individuums an. Denn sittlich frei ist der Mensch, der seinen individuellen Willen nicht von außen her durch andere bestimmen läßt, sondern sich selbst das Gesetz gibt oder sich ausschließlich von der Stimme seines eigenen Gewissens leiten läßt. Wer also gegen die Heteronomie zugunsten der Autonomie eintritt, verlegt damit den Schwerpunkt auf das Individuum und ist insofern als Individualist zu bezeichnen. Im Unterschiede von dem ontologischen Individualismus können wir die Lehre, daß im individuellen Gewissen der freien Persönlichkeit das letzte sittliche Kriterium ruht, kurz den autonomen Individualismus nennen.

Doch auch er ist bei Fichte nicht von der Art, daß er das Individuum mit dem sinnlichen Individuum gleichsetzt. Er darf daher nicht mit einer Ansicht verwechselt werden, die in unseren Zeiten vielen nahe liegt, wenn sie von ethischem Individualismus hören, und die für uns deshalb wichtig wird, weil sie allerdings jedem Sozialismus feindlich gesinnt sein muß. Schon oft hat man die Forderung gestellt, der Mensch solle seine Individualität ausbilden und sich dabei ausschließlich um sich selbst, nicht aber um die Individualität seiner Mitmenschen kümmern. Das führt dann bei den griechischen Sophisten ebenso wie in unserer Zeit zum Ideal des »Sichauslebens« oder zur antisozialen Herrenmoral, die allen Sozialismus als Sklavenmoral bekämpft.

Diesem Individualismus des Uebermenschentums, um Goethes ironischen Ausdruck zu gebrauchen, ist Fichtes autonomer Individualismus schroff entgegenzusetzen. Im individuellen Gewissen, das den Willen bestimmt, macht sich stets ein Moment geltend, welches das Individuum zugleich bindet und ihm besonders jedes rücksichtslose Sichausleben seiner sinnlichen Individualität verwehrt. Gewiß kann der autonome Mensch sich selbst auch sein individuelles Gesetz geben, und sittlich ist er erst dann, wenn er aus individuellem Entschluß heraus nur die Stimme seines eigenen Gewissens anerkennt. Aber ebenso gewiß gibt er sich damit ein Gesetz, das mehr ist als nur er selbst, ja er ordnet damit seine

sinnliche Individualität dem Gesetze unter. Nicht Selbstherrlichkeit, sondern Selbstbeherrschung verlangt demnach der autonome Individualismus, und daß mit ihm jede Verachtung der fremden Individualität unvereinbar ist, hat Fichte aufs schärfste hervorgehoben. Schon 1794 erklärt er, daß, solange wir nicht die Freiheit der anderen respektieren, wir selbst noch nicht zum Gefühl unserer Freiheit und Selbsttätigkeit gereift sind. Solche Unreife bedeutete für ihn eine Sklavenmoral: »Wir sind Sklaven und wollen Sklaven halten. Jeder, der sich für einen Herren anderer hält, ist selbst ein Sklav.« Die Herrenmoral, die diesen Namen verdient, lautete bei Fichte: »Nur derjenige ist frei, der alles um sich herum frei machen will.« Damit hebt der autonome Individualismus sich nicht allein deutlich von jeder sogenannten Herrenmoral ab, die zur Bekämpfung des Sozialismus führt, sondern er kann sogar selber ohne Gemeinschaftsgedanken gar nicht bestehen.

Doch auch die zweite Bestimmung des Individualismus genügt noch nicht, um in jeder Hinsicht erkennen zu lassen, wie weit Fichtes Denken individualistisch genannt werden muß. Die sittliche Freiheit steht abstrakt formuliert im Gegensatz zur Sinnlichkeit, und soweit das Individuelle auf dem Sinnlichen beruht, erhebt die Autonomie daher den Menschen auch über seine individuelle Existenz. Darum durfte das sinnliche Individuum, solange es *für sich* genommen wurde, weder im negativen noch im positiven Sinne frei heißen. Bei solcher Trennung der sittlichen und der sinnlichen Individualität konnte Fichte jedoch nicht stehen bleiben. Das folgt wieder aus seinem in der Revolutionsschrift entwickelten Begriff der Kultur. Wir haben es in Staat und Gesellschaft stets mit einer Kultur der Sinnlichkeit zu tun. Durch diesen Gedanken kam in Fichtes Philosophie eine neue individualistische Tendenz hinein, die dazu führen mußte, daß er auch dem sinnlichen Individuum eine sittliche Bedeutung beilegte.

Das Prinzip ist, sobald man Fichtes Kulturbegriff verstanden hat, einfach. Da die Sinnlichkeit nicht nur unterjocht, sondern zugleich ein geschickter und tauglicher Diener werden soll, wird im Kulturleben jeder mit seiner sinnlichen Individualität wichtig. Alle Menschen sind unter sich verschieden, und im Zusammenhang der Kultur, in welcher der Einzelne wirken will, vermag er mit Erfolg erst dann tätig zu sein, wenn er darin eine durch seine Individualität bedingte, d. h. eigenartige oder *besondere* Bestimmung erfüllt. Durch diesen Gedanken kommt man zu einem

Individualismus von noch anderer Art, als er im ontologischen und autonomen Individualismus vorliegt.

Das wird am leichtesten klar, wenn man daran denkt, daß der geschichtliche Werdegang des Menschengeschlechts einen einmaligen zeitlichen Verlauf darstellt, der aus einer unbekannten Vergangenheit her einer unbekannten Zukunft entgegenstrebt, und dem in der Gegenwart jeder Mensch an seiner besonderen, einmaligen Stelle sich als Glied einzuordnen hat, falls er am Fortschritt der Menschheit mitwirken will. Verfolgt man das konsequent weiter, so gelangt man dazu, die Bedeutung des Individuums für die geschichtliche Entwicklung zu verstehen. Bei Fichte ist volle Klarheit über diesen Punkt freilich nicht immer und jedenfalls nicht von vornherein zu finden. Erst allmählich hat er den Sinn der historischen Besonderheit und Individualität des Lebens in ihrer Unersetzlichkeit und damit die Bedeutung der individuellen Eigentümlichkeit auch des sinnlichen Daseins der Menschen in der Zeit zu würdigen vermocht. Am weitesten ist er in dieser Hinsicht wohl in seinen Reden an die deutsche Nation gekommen, obwohl sogar sie noch manchen Zug aufweisen, der einem geschichtlich durchgebildeten Bewußtsein als unhistorisch erscheinen wird [1]. Zur vollen Konsequenz hat sich das geschichtliche Denken bei Fichte niemals entwickelt. Andererseits jedoch finden sich bei ihm Ansätze zu einer Würdigung der individuellen Verschiedenheiten der Menschen im Sinnenleben schon früh, und darauf haben wir zu achten, um seinen Individualismus vollständig zu bestimmen.

So handelt z. B. die dritte Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten (1794) von der »Verschiedenheit der Stände in der Gesellschaft«. Wenn auch der letzte Zweck der Gesellschaft für Fichte die völlige Gleichheit aller ihrer Mitglieder sein soll, so ist er sich doch zugleich darüber klar, daß es in der Gegenwart eine solche Gleichheit nicht gibt, und daß der Mensch daher genötigt ist, »irgendein besonderes Fach zu ergreifen, dessen vorläufige völlige Erschöpfung ihm etwa am nächsten liegt«. Von hier aus mußte der Weg zu einer positiven Würdigung der individuellen Eigentümlichkeiten für den geschichtlichen Fortschritt des Kulturlebens führen. Schon 1794 ist für Fichte jeder »ein notwendiges Glied der großen Kette, die von der Entwicklung des ersten Menschen zum vollen Bewußtsein seiner Existenz bis in die Ewigkeit hinaus

---

1) Vgl. zu diesen Problemen: Emil Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte, 1902. und Friedrich Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat, 1908, S. 91 ff. und besonders S. 116 ff.

geht. Jeder darf sich sagen: alles, was jemals groß und weise und edel unter den Menschen war, diejenigen Wohltäter des Menschengeschlechts, deren Namen ich in der Weltgeschichte aufgezeichnet lese, sie alle haben für mich gearbeitet; ich bin in ihrer Ernte gekommen; ich betrete auf der Erde, die sie bewohnten, ihre Segen verbreitenden Fußstapfen. Ich kann da fortbauen, wo sie aufhören mußten, ich kann den herrlichen Tempel, den sie unvollendet lassen mußten, seiner Vollendung näher bringen.«

Wie haben wir das zu verstehen, wenn wir dabei an unsere Individualität denken? Fichte sagt es nicht ausdrücklich, aber es folgt mit Notwendigkeit aus seinem Begriff der Kultur: die Aufgabe, die der Mensch sich stellen muß, kann er nur durch Ausbildung auch seiner sinnlichen Individualität in Angriff nehmen. Er hat im Entwicklungsgange der Menschheit das zu tun, was als besonderes Glied im Ganzen er besser zu tun vermag als andere, die anders sind als er. Ohne ein individuelles Glied zu sein, wäre er kein notwendiges Glied der großen Kette, denn so weit er seinen Mitmenschen gleicht, könnte er durch jeden beliebigen von ihnen ersetzt werden und bliebe daher zufällig [1]).

Vollends steckt dieser geschichtliche Individualismus in dem Schlußgedanken der Vorlesung über die Verschiedenheit der Stände in der Gesellschaft. Fichte macht sich dort den Einwand, daß jeder einzelne Mensch bei der Arbeit an der Kultur einmal aufhören müsse, wie seine Vorgänger aufgehört haben, und er findet gerade darin den erhabensten Gedanken unter allen: »Ich werde, wenn ich jene erhabene Aufgabe übernehme, nie vollendet haben; ich kann also, so gewiß die Uebernehmung derselben meine Bestimmung ist, ich kann nie aufhören zu wirken und mithin nie aufhören zu sein. Das, was man Tod nennt, kann mein Werk nicht abbrechen; denn mein Werk soll vollendet werden, und es kann in keiner Zeit vollendet werden, mithin ist meinem Dasein keine Zeit bestimmt, und ich bin ewig. Ich habe zugleich mit der Uebernehmung jener großen Aufgabe die Ewigkeit an mich gerissen.«

Dieser Gedanke würde jeden Sinn verlieren, falls das Ich, das ewig werden soll, auf Erden nicht durch seine Individualität wirkte und seine individuelle Bestimmung erfüllte. Es muß demnach, können wir folgern, im geschichtlichen Werdegange der Menschheit nicht nur verschiedene »Stände« geben, sondern innerhalb der Stände

---

1) Die systematische Durchführung dieses Gedankens bildet den philosophisch wichtigsten Teil meines Buches über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1896—1902, 3. u. 4. Aufl. 1921.

muß jeder Einzelne auch eine verschiedene Aufgabe haben. Deshalb hat jeder an der Ausbildung seiner individuellen Verschiedenheit von allen anderen Gliedern seines Standes zu arbeiten, soweit diese Verschiedenheit für das Ganze notwendig ist. Damit kommen wir dann zur dritten Art des Individualismus, durch welche die ontologische Selbständigkeit des Individuums und die sittliche Freiheit der autonomen Bestimmung durch das individuelle Gewissen für die Kulturarbeit des Menschen erst ihre Erfüllung findet. Seine geschichtliche Bestimmung ergreift der Mensch mit seiner sinnlichen Individualität.

Zugleich ist jedoch klar, daß auch dieser Individualismus des geschichtlichen Denkens, obwohl durch ihn das sinnliche Individuum eine größere Bedeutung erhält als durch den ontologischen und den autonomen Individualismus, weit davon entfernt ist, den Einzelnen zu verabsolutieren und dadurch in einen Gegensatz zu allen sozialistischen Bestrebungen zu geraten. Ja gerade weil hier das einzelne sinnliche Individuum wichtig wird, treten die Beziehungen zum Gemeinschaftsgedanken, den Fichtes Individualismus nicht entbehren kann, deutlicher als bisher zutage. Der Einzelne wäre geschichtlich völlig bedeutungslos, wenn er nicht als Glied in einer Gesellschaft wirken könnte. Als vereinzeltes Individuum, das allein sich selbst will, würde er für den Fortschritt der Kultur nichts leisten. So zeigt sich von neuem der Individualismus Fichtes mit dem Gemeinschaftsgedanken sogar notwendig verknüpft, und es wird vollends deutlich, warum von einem Widerspruch zwischen Individualismus und Sozialismus bei ihm nicht die Rede sein darf. Der Mensch muß als geschichtliches Individuum individuell wirken, aber erst, wenn er sich mit seiner Individualität einem größeren geschichtlichen Ganzen einordnet, das individuell ist wie er selbst, bekommt er als Individuum zugleich überindividuelle Bedeutung. Als bloßes Individuum erfüllt er seine individuelle Bestimmung auch in der Geschichte noch nicht.

Das kann genügen, um Fichtes Individualismus nach seinen verschiedenen Bestandteilen soweit zu klären, als es für ein Verständnis seines Verhältnisses zum wirtschaftlichen Sozialismus notwendig ist. Schon aus dem Zusammenhang, in dem Fichtes Gedanken mit Kants Freiheitslehre stehen, ergibt sich, auf welchem Wege wir jetzt nach Klarheit darüber zu suchen haben, was diesen Individualismus mit einer sozialistischen Tendenz nicht nur vereinbar macht, sondern notwendig verbindet. Offenbar ist von den drei gesondert entwickelten Begriffen der des autonomen

Individualismus für dies Problem der wichtigste. Der ontologische Individualismus geht ihm als conditio sine qua non voran, da der Mensch auch in seinem realen Sein frei sein muß, um sich selbst bestimmen zu können. Der geschichtliche Individualismus ergibt sich als Folge bei der Anwendung des Ideals der Autonomie auf das sinnlich individuell gestaltete Kulturleben, innerhalb dessen wir frei tätig zu sein haben. In Wahrheit grundlegend für sozialpolitische Forderungen ist demnach die Freiheit des autonomen Individuums. Sind daher die Beziehungen verstanden, die zwischen dem Ideal der sittlichen Freiheit und dem ökonomischen Leben bestehen, wie Fichtes Begriff des Eigentums sie hergestellt hat, so muß daraus zugleich Klarheit auch über die notwendige Verbindung des ethischen Individualismus mit dem wirtschaftlichen Sozialismus sich ergeben.

VIII.

Der Uebergang zum Sozialismus.

Zum vollen Durchbruch ist das sozialistische Prinzip bei Fichte erst im Naturrecht von 1796 gelangt, und die Gedanken dieses Werkes sind daher vor allem bei der Lösung unseres Problems maßgebend. Doch empfiehlt es sich, die früheren Schriften, in denen vom Staate die Rede ist, mit zu berücksichtigen. Gerade die Bestandteile in ihnen, die mit der individualistischen Wirtschaftsdoktrin noch verträglich sind, oder in denen das Eingreifen des Staates in das Wirtschaftsleben ausdrücklich abgelehnt zu werden scheint, werden für uns lehrreich, da sie durch den Kontrast das Prinzip der späteren, konsequent sozialistischen Werke um so deutlicher zutage treten lassen.

Nicht immer war Fichte bewußter Sozialist, und zwar auch dann noch nicht, als er den Begriff des Eigentums schon hatte, der ihn notwendig zum Sozialismus führte. Doch müssen wir genau feststellen, in welchen Sätzen sich bei ihm wirklich noch wirtschaftlicher Individualismus findet. Nicht alles nämlich, was politisch individualistisch klingt, läßt sich für unsern Zusammenhang verwerten. Wir suchen daher zuerst das Prinzip auch solcher Aeußerungen zu verstehen, die nur scheinbar eine antisozialistische Tendenz zeigen.

Stößt man z. B. in den mehrfach erwähnten Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten auf die Worte: »Es ist der Zweck der Regierung, die Regierung überflüssig zu machen«, so kann man

meinen, daß eine solche Ansicht mit Sozialismus unvereinbar sei, und man hat das auch getan [1]). Achtet man jedoch auf den Zusammenhang, so erkennt man, daß hier über die Alternative: Rechtsstaat oder Sozialstaat, noch nichts gesagt ist. Es gehen dem Satz die Worte voran: »Der Staat geht ebenso wie alle menschlichen Institute, die bloße Mittel sind, auf seine eigene Vernichtung aus«, und es folgen ihm die Worte: »Jetzt ist der Zeitpunkt sicher noch nicht, und ich weiß nicht, wie viele Myriaden Jahre oder Myriaden von Myriaden Jahre bis dahin sein mögen, und es ist überhaupt hier von keiner Anwendung im Leben die Rede.« Solche Gedanken können auf eine Sozialpolitik, die es mit der Gegenwart zu tun hat, ebensowenig einen direkten Einfluß bekommen wie die vorher erwähnte Lehre, daß der letzte Zweck einer Gesellschaft die Gleichheit aller ihrer Mitglieder, also die Vernichtung aller individuellen Verschiedenheiten sei. Die letzten Zwecke sind für die politische Frage, ob man sich mit dem Rechtsstaat begnügen dürfe oder ihn zum Sozialstaat umzubilden habe, schon deshalb bedeutungslos, weil nicht nur der Sozialstaat, sondern auch der Rechtsstaat von Fichte zu den menschlichen Institutionen gezählt wird, die bloße Mittel sind, also auf ihre eigene Vernichtung ausgehen. Fichte hat denn auch an der Ueberzeugung vom »letzten Zweck der Regierung, alle Regierung überflüssig zu machen«, festgehalten, als er längst zum bewußten Sozialisten geworden war. Er konnte das, da bei seinem Sozialismus ihm allein in Frage stand, ob der zeitlich bedingte, vorläufige Staat sich auf den Rechtsschutz zu beschränken habe oder auch in das Wirtschaftsleben eingreifen solle. Darüber wollen die angeführten Sätze aus den Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten oder ähnliche Aeußerungen Fichtes nichts aussagen, und deshalb ist in unserem Zusammenhang von ihnen ebenso abzusehen wie von der geforderten Gleichheit aller Menschen. Sie wurden nur erwähnt, um zu zeigen, wo man Fichtes anfänglichen wirtschaftlichen Individualismus nicht zu suchen hat.

Anders steht es mit einigen Sätzen aus der Revolutionsschrift. Sie bringen deutlich zum Ausdruck, daß Fichte im Jahre 1793 über die Konsequenzen seiner eigenen Gedanken noch keine volle Klarheit besaß. Es fehlt hier nicht nur an Polemik gegen die wirtschaftlich individualistische Doktrin der sogenannten klassischen National-

1) So Marianne Weber, a. a. O. S. 112. Die Revolutionsschrift von 1793 ist in dieser im übrigen sehr instruktiven Arbeit weder in ihrer positiven noch in ihrer negativen Bedeutung für Fichtes Socialismus genügend gewürdigt.

ökonomie, sondern Fichte will wie diese das Wirtschaftsleben in wesentlichen Teilen ausdrücklich sich selbst überlassen. Das ist auffallend, weil den »liberalen« Gedanken eine Ansicht von der »natürlichen Harmonie« der wirtschaftlichen Interessen aller Individuen zugrunde lag, an die Fichte ernsthaft nicht mehr glauben konnte, nachdem er die sinnliche Natur von der sittlichen Freiheit geschieden und beide erst auf seine Weise in der Kultur wieder miteinander verbunden hatte. Trotzdem gibt es 1793 Stellen, die mit den Lehren der Physiokraten übereinstimmen. Auf sie haben wir zu achten.

So setzt Fichte z. B. auseinander, daß der Landeigentümer unablässig die Dinge verteuert, die wir haben müssen, und daß eben dadurch die Ländereien selbst unablässig im Werte gegen das bare Geld steigen. Der Land b a u e r dagegen ist noch immer entweder ein Stück des Grundeigentums oder tut Frohndienste unentgeltlich oder um unverhältnismäßig geringen Lohn. Er hat nichts und wird nie etwas haben als den kümmerlichen Lebensunterhalt auf den heutigen Tag. Der Gutsbesitzer brauchte deshalb nur seinen Luxus einzuschränken, um zum ausschließenden Besitzer aller Reichtümer der Nation zu werden. Das ist für Fichte selbstverständlich ein Uebelstand, der beseitigt werden muß. Aber das Mittel, welches er zu diesem Zweck angibt, ist gar nicht im Sinne eines wirtschaftlichen Sozialismus gedacht. Fichte beschränkt sich vielmehr auf die Forderung: »Gebt den Handel mit dem natürlichen Erbteil des Menschen, mit seinen Kräften, frei.« Er verlangt also lediglich eine Beseitigung gewisser Vorrechte, eine j u r i s t i s c h e Bauernbefreiung. Daraus soll alles sich ergeben, was not tut: »Ihr werdet das merkwürdige Schauspiel erblicken, daß der Ertrag des Grundeigentums und alles Eigentums in umgekehrtem Verhältnis mit der Größe desselben stehe, der Boden wird, ohne gewalttätige Ackergesetze, die allemal ungerecht sind, v o n s e l b s t allmählich sich unter mehrere verteilen, und Euer Problem wird gelöst sein.«

Solche Sätze zeigen, daß Fichte in der Revolutionsschrift zwar schon die Z i e l e des Sozialismus verfolgte, indem er das Recht des Menschen, von seiner Arbeit leben zu können, zum politischen Ideal machte, die Verwirklichung seiner Ziele aber wenigstens zum Teile durch bloßen Rechtsschutz für erreichbar hielt. Wie war das möglich? Es sieht fast so aus, als habe sich Fichte hier noch von der Vieldeutigkeit des Wortes F r e i h e i t täuschen lassen. Er wollte den Bauern »befreien«, um ihn dann dem »freien« Spiel der natürlichen wirtschaftlichen Kräfte der Individuen zu überlassen.

Konnte der Jünger des transzendentalen Idealismus und der Lehre von der sittlichen Autonomie, nachdem er einmal seinen Begriff des Eigentums gefunden hatte, auf die Dauer glauben, daß die juristische Freiheit der natürlichen Individuen mit der Autonomie der sittlichen Individuen zusammenfallen werde? Bei der weiteren Entwicklung seiner Gedanken über die wirtschaftliche Kultur ist Fichte zu einem anderen Ergebnis gekommen, und das zeigt: die erste politische Schrift bedeutet eine Uebergangserscheinung, die eine unklare Mittelstellung zwischen wirtschaftlichem Individualismus und wirtschaftlichem Sozialismus einnimmt. Denkt man an den schon in ihr klar herausgearbeiteten Eigentumsbegriff des Rechtes auf Arbeit, so muß man sagen, daß Fichte seinen eigenen Sozialismus damals noch nicht verstand.

Für unser Problem ist jedoch gerade dieser Umstand von Interesse. Er zeigt nämlich von neuem, wie wenig die Begriffe, die Fichte zum Sozialismus führten, in dem Sinne »politisch« waren, daß er sie aus einer Betrachtung des faktisch vorhandenen Wirtschaftslebens seiner Zeit abgeleitet hatte. Sie stammten vielmehr aus seinen philosophischen Prinzipien, und deshalb ist erst durch ihre allmählich fortschreitende, immer konsequentere Ausgestaltung die sozialistische Tendenz, die von vornherein in ihnen steckte, für Fichte selbst deutlich zutage getreten. Um einen vollen Einblick in den begrifflichen Zusammenhang zu gewinnen, der zwischen Fichtes Sozialpolitik und seiner ethisch individualistisch gerichteten Philosophie besteht, brauchen wir daher seine Gedanken nur noch den einen Schritt weiter zu verfolgen, der den Denker dazu brachte, sich der Konsequenzen seiner eigenen Begriffe ganz bewußt zu werden.

IX.

Der Durchbruch des Sozialismus.

Im Naturrecht von 1796 ist unzweideutig erkannt: der sittlich-vernünftige Staat darf sich auf juristische Aufgaben nicht beschränken, sondern hat auch das wirtschaftliche Leben zu regeln. Wird lediglich das bereits vorhandene Eigentum rechtlich geschützt, so entstehen dabei Verhältnisse, die einen Teil der Menschen alles Eigentums und damit jeder Möglichkeit einer freien Arbeit an einem Stoffe berauben, sie also unfähig machen, ihre sittlich-vernünftige Bestimmung im Weltprozeß zu erfüllen. Das muß unter allen Umständen verhindert werden, und damit ist eine sozialistische Forderung unzweideutig begründet. Die Konsequenzen des Eigentums-

begriffs, den schon die Revolutionsschrift hatte, werden dementsprechend jetzt voll entwickelt. Zur Verwirklichung des ausdrücklich proklamierten Ideals jeder vernünftigen Staatsverfassung, daß jedermann von seiner Arbeit soll leben können, genügt der Rechtsstaat in keiner Weise. Dazu bedarf es einer weitgehenden staatlichen Organisation der Arbeit, die das herbeiführt, was »von selbst« nie kommen wird. Der Rechtsstaat ist also zum Sozialstaat umzubilden. In diesen Gedanken haben wir das entscheidende Prinzip des wirtschaftlichen Sozialismus, wie Fichtes »Naturrecht« ihn lehrt, und von hier aus wird alles andere leicht klar.

Die Schrift über den geschlossenen Handelsstaat führte dann das weiter aus, wozu das Naturrecht den Grund gelegt hatte. Wir finden dementsprechend in ihr die entschiedenste Ablehnung des wirtschaftlichen Individualismus. Ausdrücklich heißt es dort, der Staat sei bis jetzt nur einseitig und halb aufgefaßt als Anstalt, den Bürger in dem Besitzstande, in welchem man ihn findet, durch das Gesetz zu erhalten. Die tiefer liegende Pflicht des Staates, jeden in den ihm zukommenden Besitz erst einzusetzen, habe man übersehen. Die Erfüllung dieser Pflicht aber sei nicht anders als dadurch möglich, daß die Anarchie des Handels ebenso aufgehoben wird, wie man die politische Anarchie allmählich aufhebt. So konnte nur ein Mann sprechen, der jeden Glauben an eine »von selbst« zur individuellen sittlichen Freiheit führende natürliche Harmonie der wirtschaftlich individuellen Interessen gründlich verloren hatte. Jetzt weiß Fichte: überläßt man das Wirtschaftsleben sich selbst, so bedeutet das »Anarchie«, und es entsteht ein endloser Krieg aller gegen alle im handelnden Publikum, als Krieg zwischen Käufern und Verkäufern. Er muß um so heftiger, ungerechter und in seinen Folgen gefährlicher werden, je mehr die Welt sich bevölkert. Was bei der einfachen Lebensweise der Naturen ohne große Bedrückung abging, verwandelt sich nach erhöhten Bedürfnissen in das schreiendste Unrecht und in eine Quelle großen Elends. Der Arbeiter verarmt, und fleißige Familien verkommen in Mangel oder wandern aus von einem ungerechten Volk. Kurz, so faßt Fichte seine Gedanken zusammen, keinem ist für die Fortdauer seines Zustandes bei der Fortdauer seiner Arbeit im mindesten die Gewähr geleistet, denn die Menschen wollen durchaus frei sein, sich gegenseitig zugrunde zu richten.

Wir sehen: jetzt trennt Fichte wirtschaftliche und sittliche Freiheit scharf voneinander, und entschiedener, als es hier geschieht, konnte er den wirtschaftlichen Individualismus nicht ablehnen. Es

kommt nun für uns darauf allein noch an, daß wir ausdrücklich darlegen, weshalb Fichtes wirtschaftlicher Sozialismus mit ethisch individualistischen Tendenzen nicht nur im allgemeinen vereinbar ist, sondern notwendig mit den Grundprinzipien gerade dessen zusammenhängt, was wir als das Eigentümliche von Fichtes Individualismus im besonderen charakterisiert haben. Zu diesem Zwecke betrachten wir wieder die verschiedenen Seiten dieses Individualismus getrennt. Dann wird im Grunde alles einfach, ja selbstverständlich, sobald wir auch an den Begriff des Eigentums denken.

Schon der ontologische Gedanke, der das Individuum negativ vom Zwange des Kausalzusammenhanges befreit und so die Persönlichkeit als Subjekt in einen Gegensatz zum bloß natürlichen Sein bringt, schließt es aus, daß den sinnlichen Antrieben des wirtschaftlichen Lebens die Regelung der Arbeitsverhältnisse und des Rechtes auf Eigentum, wie Fichte es verstand, überlassen bleibt. Es wäre der sonderbarste Zufall, wenn auf diesem Wege eine Uebereinstimmung mit dem zustande käme, was dem Individualisten als Ideal freier Arbeit vorschwebt. Fichtes anfängliches Bekenntnis zur individualistischen Wirtschaftsdoktrin, das in einigen Sätzen der Revolutionsschrift noch hervortritt, war schon aus diesem Grunde eine Inkonsequenz. Er durfte der kausal bestimmten Natur keinen wesentlichen Bestandteil des Kulturlebens überlassen, und er konnte daher auf die Dauer nicht wirtschaftlicher Individualist bleiben, nachdem das Wirtschaftsleben durch den Begriff des Eigentums für ihn zu einem eminent wesentlichen Bestandteil der Kultur geworden war. Schon die negative Freiheit der ontologischen Selbständigkeit, wie er sie verstand, fiel mit der Freiheit der Arbeit, für welche als Freiheit vom Staate die liberale Wirtschaftsdoktrin eintrat, in keiner Weise zusammen. Vielmehr mußte die negative Freiheit des wirtschaftlichen Individualismus, die den Staatszwang ablehnt, dazu führen, das Individuum in anderer Hinsicht unfrei zu machen, indem sie es dem natürlichen Kausalverlauf des ökonomischen Lebens überantwortete. Diese Konsequenz ergab sich aus dem ontologischen Individualismus der Freiheit von der Ursache. Im natürlichen Spiel der ökonomischen Interessen war das Individuum in keiner Weise, d. h. nicht einmal negativ, frei.

Daß der positiv ethische oder autonome und nicht minder endlich der geschichtliche Individualismus Fichtes zum wirtschaftlichen Sozialismus führen mußte, liegt ebenfalls auf der Hand. Wer das sittliche Individuum als individuelles Glied im Zusammenhange der Kulturarbeit frei erhalten will, muß dem Staat als der Form der

menschlichen Gemeinschaft die Aufgabe zuweisen, das Wirtschaftsleben so zu organisieren, daß jedes Individuum, wenn es nach eigenem Gewissen sich zur Mitwirkung an der Kultur des Menschengeschlechtes autonom bestimmen will, als sinnliches Individuum frei der Ausbildung seiner Individualität und damit der Erfüllung seiner individuellen Bestimmung leben kann. Indem Fichte daher eine sozialistische Wirtschaftsdoktrin vertrat, tat er nichts anderes, als daß er rücksichtslos die Konsequenz zog, die sich aus seinen ethisch individualistischen Forderungen im Zusammenhange mit seinem Kulturbegriff ergab. Zur Realisierung des von ihm erstrebten Kulturfortschrittes konnte der Rechtsstaat nicht genügen. Deshalb war er notwendig zum Sozialstaat umzubilden. So kann man geradezu sagen: weil Fichte durch den wirtschaftlichen Individualismus seinen ethischen Individualismus und sein geschichtlich individualistisches Kulturideal bedroht sah, ist er zum wirtschaftlichen Sozialisten geworden. Insofern besteht zwischen seinem Sozialismus und seinem Individualismus nicht nur kein Widerspruch, sondern beide hängen sogar durch den Begriff des Eigentums, der die freie Tat des Individuums mit dem ökonomischen Leben verknüpft, im Ganzen des Systems notwendig zusammen. Sie haben sich daher denn auch in Fichtes Schriften um so mehr gegenseitig durchdrungen, je konsequenter der Denker seine Philosophie der freien Tat ausgestaltete.

X.

Politik und Ethik.

Damit ist die Frage, die wir uns gestellt haben, im Prinzip entschieden, und nur Weniges sei noch zur Bestätigung und Verdeutlichung hinzugefügt. Vor allem ist zu zeigen, wie auch in Einzelausführungen der dargelegte Zusammenhang der ethisch philosophischen Gedanken mit der wirtschaftlich sozialistischen Politik bei Fichte zutage tritt.

Wir verstehen es als durchaus konsequent, wenn der ethische Individualist als Politiker nicht allein das Minimum des Eigentums verlangte, das zur sinnlichen Existenz des Individuums notwendig war, sondern wenn er das Wirtschaftsleben durch den Staat so geregelt wissen wollte, daß die sinnliche Existenz jedes Menschen sich durch seine Arbeit in Wahrheit »recht menschlich«, d. h. sittlich

frei gestalten konnte. »Der Mensch soll arbeiten«, sagt Fichte im geschlossenen Handelsstaat mit oft zitierten Worten, »aber nicht wie ein Lasttier, das unter seiner Bürde in den Schlaf sinkt und nach der notdürftigsten Erholung der erschöpften Kräfte zum Tragen derselben Bürde wieder aufgestört wird. Er soll angstlos, mit Lust und mit Freudigkeit arbeiten und Zeit übrig behalten, seinen Geist und seine Augen zum Himmel zu erheben, zu dessen Anblick er gebildet ist. Er soll nicht gerade mit seinem Lasttier essen, sondern seine Speise soll von desselben Futter, seine Wohnung von desselben Stalle sich ebenso unterscheiden, wie sein Körperbau von jenem Körperbau unterschieden ist. Dies ist sein Recht darum, weil er nun einmal ein Mensch ist.«

Die Sätze sind in mehrfacher Hinsicht für uns beachtenswert. Einmal zeigen sie wieder den engen Zusammenhang von sinnlichem Dasein und sittlichem Wert des Menschen, der in Fichtes Begriffen der Kultur und des Eigentums zum Ausdruck kommt. Sie wären ferner nicht verständlich, wenn Fichtes Sozialpolitik nicht völlig auf seinen ethisch individualistischen Grundsätzen beruhte, denn wie wollte man aus rein wirtschaftlichen Begriffen die Forderung ableiten, daß die Arbeit »menschenwürdig« sei? Und endlich kommt hier ans Licht, wie prinzipiell sich Fichtes Sozialismus auch von den mit seiner Revolutionsschrift ungefähr gleichzeitig hervorgetretenen kommunistischen Tendenzen in Frankreich unterscheidet. Das sei noch besonders hervorgehoben, weil es den idealistischen Charakter der bisweilen sehr »realistisch« anmutenden Politik Fichtes hell beleuchtet.

Will man bei dem französischen Kommunismus überhaupt von einer philosophischen Grundlage reden, so muß man sie eudämonistisch oder utilitarisch nennen. Im Interesse des Glücks oder des Nutzens wird hier die neue Verteilung des Eigentums verlangt. Davon ist bei Fichte nie die Rede. Ohne seinen autonomen Individualismus und sein Recht auf freie Arbeit wäre er zu keiner sozialistischen Forderung gekommen. Mag er sich daher auch im Resultat hie und da mit dem Kommunismus berühren, so bleiben die Grundsätze, aus denen seine Ergebnisse stammen, prinzipiell andere, und das ist in unserem Zusammenhange vor allem wichtig. Nicht auf das subjektive Befinden des Sinnenwesens, sondern auf die sinnlichen Bedingungen, unter denen der Mensch seine übersinnliche Bestimmung im Weltganzen erfüllt, kommt es Fichte bei seinem Sozialismus an, und auch dieser Gedanke ordnet sich restlos in sein System ein: können wir nämlich nicht als Sinnenwesen von unserer

Arbeit sittlich frei leben und Eigentum haben, dann ist es uns auch nicht vergönnt, als Glieder des Weltentwicklungsprozesses die Ewigkeit an uns zu reißen.

So sind die materiellen Bedürfnisse des Tages mit den zeitlosen ethisch-metaphysischen Idealen in innigste Verbindung gebracht. Das Denken durchläuft alle Tiefen und alle Höhen des Daseins. Fichte mußte in seiner Philosophie der Kultur, nachdem er die letzten Ziele, die der Mensch sich stecken kann, bestimmt hatte, auch die Sorge für das tägliche Brot in den Kreis seiner Betrachtung ziehen, da für den Kulturmenschen nur im sinnlich gebundenen Dasein die unsichtbare Weltvernunft ihren sichtbaren Ausdruck findet. Fichte wollte als Politiker somit nichts geringeres, als Platon in seiner Politeia gewollt hatte, und er wußte, daß er sich ein solches Ziel steckte, denn in einem Brief an Kant knüpfte er schon 1793 seine philosophischen Pläne an eine Stelle der Kritik der reinen Vernunft an, die auf die platonische Republik als auf ein bisher unerfüllt gebliebenes wissenschaftliches Ideal hinwies.

Endlich sei noch ein Punkt erwähnt, in dem die Verbindung von Fichtes Sozialismus mit seinem ethischen Individualismus gewissermaßen von der entgegengesetzten Seite als bisher deutlich wird. Die Sicherung der Arbeitsmöglichkeit und des Eigentums im Staate mußte, wie man leicht versteht, zu weitgehender Regelung auch des privaten Lebens führen, und darin lag die Gefahr einer Beschränkung der individuellen Willensentscheidungen. Als ethischer Individualist konnte Fichte dafür, trotz aller Gewaltsamkeit seiner praktischen Vorschläge, nicht blind sein. Er zeigt sich daher bemüht, mit Rücksicht hierauf dem Sozialismus Grenzen zu ziehen. Von einer Abschaffung des Privateigentums (mit Ausnahme des Grundeigentums) oder von einer Beseitigung der Familie wollte er nichts wissen, und auch sonst war er darauf bedacht, den Individuen innerhalb des Sozialstaates eine Sphäre der möglichst unbeschränkten individuellen Betätigung zu sichern. Im geschlossenen Handelsstaat ist davon freilich weniger zu merken, aber im Naturrecht zeigt es sich um so deutlicher. Hier findet Fichtes Sozialismus besonders an dem, was er das Haus nannte, eine feste Schranke. Das Gehäuse im weitesten Sinne des Wortes, das Zimmer, das jemand gemietet hat, die Lade der Dienstmagd, der Koffer, der auf die Post gegeben wird, sind in jedem Sinne von staatlichen Eingriffen »frei« zu halten. Der Staat weiß nicht und soll nicht wissen, was darinnen ist. Das Schloß bildet die Grenzscheidung der Staatsgewalt und der Privatgewalt. In meinem Hause bin ich selbst dem Staate

heilig und unverletzlich. Bisweilen hat Fichte dies Hausrecht mit einem Nachdruck verteidigt, der ans Drollige streift. Wo kein Schloß die Tür schützt, da ist anzuklopfen, und erst das »Herein« bedeutet die Rechtsentscheidung, das Zimmer zu betreten. Auch solche Einzelheiten muß man jedoch aus dem allgemeinen Prinzip verstehen, das der ganzen Politik Fichtes zugrunde liegt. Dann erst wird man sie würdigen, und dann stößt man als auf den letzten Kern überall auf das, was wir als ethischen Individualismus in seinen verschiedenen Bestandteilen charakterisiert und umgrenzt haben.

Doch im übrigen kommt es hier auf Einzelheiten nicht weiter an. Lediglich die »Vernunft« des Fichteschen Sozialismus und sein Beschlossensein im System, kurz das eigentlich Philosophische daran war zum Bewußtsein zu bringen. Es muß jetzt klar sein: auch als Politiker ist Fichte stets Philosoph geblieben, wenn Philosophieren heißt: die Teile in Verbindung mit dem Ganzen der Welt betrachten, den Logos erkennen, der alles durchwaltet. Das Besondere mit dem Allgemeinen zu einem umfassenden Zusammenhange zu verknüpfen, zeigte sich Fichte sogar dort bestrebt, wo er von den leiblichen Nöten des natürlichen Menschen handelte. Seinem starken Wirklichkeitssinne blieb nichts Menschliches fremd, mochte er sich beim Denken auch noch so hoch über alles Irdische erheben. Dieser Doppelseitigkeit seines Wesens, die keinen Zwiespalt bedeutete, ist es vor allem zu danken, daß er eine philosophische Begründung seiner Politik in einer vorher nicht unternommenen Art zustande brachte. Sein Sozialismus ist mit Rücksicht hierauf lehrreich, selbst wenn man alle Forderungen Fichtes im einzelnen als unausführbar verwirft. Ja gerade dann bestätigt er die Wahrheit des Schillerschen Wortes:

Was sich nie und nirgends hat begeben,
Das allein veraltet nie!

Rathenau als Denker.

Von

Siegfried Marck (Breslau).

Es war das Schicksal Walter Rathenaus, das deutsche Leben der letzten Jahrzehnte nicht selbst mitzugestalten, aber lebendigster Spiegel aller seiner Phasen zu sein, von deutscher Blüte und Kampfzeit geformt zu werden und als hervorragendes Opfer der deutschen Tragödie zu fallen. Auch als Denker gehört er nicht zu den schöpferischen Formern seiner Zeit, aber zu den feinsten Empfängern ihrer Schwingungen in Kulturkritik und Sozialphilosophie, der in der packenden Formulierung aller Anregungen selbst zum starken Anreger wurde. Als die Werke eines Suchenden, der die Leiden und die Sehnsucht der Zeit intim kannte, aber fern von positiver Erfüllung war, werden seine Schriften Dokumente gedanklicher Strömungen und Gegenströmungen im Deutschland des Hochkapitalismus, des Weltkrieges und des Zusammenbruches zwischen 1900 und 1920 bleiben.

Die Funktion des Theoretisierens und Philosophierens ist in der Persönlichkeit Rathenaus nicht zentral, sie steht vielmehr in einem von ihm selbst klar empfundenen Dualismus mit der Haltung des Praktikers und Realisten. Ein Hang nicht nur zur Theorie, sondern zur Transzendenz und Mystik kontrastiert in ihm mit der Psyche des Großunternehmers und Staatsmanns, ohne daß der eine Trieb zu restloser und steigernder Einheit mit dem anderen gelangte. Von der Polarität von Ich und Welt, die sich innerlich als Polarität liebender Kontemplation und mutvollen Tatendranges präzisiert, handelt seine letzte Aufzeichnung [1]. In einer Ansprache an Freunde zu seinem 50. Geburtstage [2] verwendete er das platonische Phädrus-Gleichnis von den beiden Rossen als Selbstbekenntnis, sieht aber

1) Veröffentlicht im Augustheft 1922 der Neuen Rundschau. S. Fischer V.

2) Ebenda.

zugleich klar als seine eigentliche Aufgabe, die „Früchte der Traumwelt« mit den Denkformen des Realisten zu erfassen und das sich immer mehr steigernde und zum Selbstzweck machende Materielle mit Geist zu durchdringen. Sein Denken ist Objektivation des ihm angeborenen Dualismus, es prädestiniert ihn zum Kritiker der Zeit, und aus ihm quillt das Pathos seines Philosophierens, in dem Versuch die mechanistische Epoche selbst zu vergeistigen. Auf dem Schnittpunkt von praktischem Reformismus und freilich verdünnter Prophetie macht sich Rathenaus negatives Verhältnis zu aller eigentlich wissenschaftlichen Philosophie selten störend bemerkbar, nur bei vereinzelten Versuchen zur logischen Grundlegung seiner Bekenntnisse wie in dem nicht glücklichen Werke »Zur Mechanik des Geistes«[1]) muß dies natürlich der Fall sein. Seine Verwerfung aller Dialektik zugunsten der Intuition ist Kennzeichen auch der theoretischen Arbeitsweise des anschauungsgewohnten schöpferischen Praktikers und bildet einen Bestandteil seiner Antimechanismus und Antiintellektualismus identifizierenden Kulturanalyse.

Der sachliche Gehalt seiner »Kritik der Zeit«[2]) — diese Schrift verbreitete seinen schriftstellerischen Ruf — weist auf die beiden Denker zurück, die immer noch am stärksten das Bewußtsein der Zeit aufwühlen und sie zur Selbstbesinnung antreiben: Nietzsche und Marx. Beide hat Rathenau abgelehnt und doch durch andere Kanäle hindurch entscheidende Befruchtung von ihnen erfahren. Nietzsche und Marx gemeinsam ist, bei grundverschiedenen Ausgangspunkten, die pessimistische Einstellung zur bürgerlich-kapitalistischen Epoche der modernen Kultur. Vom künstlerischen Aristokratismus und der Genievergötterung aus bei Nietzsche, vom radikal demokratischen Humanismus und der Proletariatsapotheose bei Marx aus wird die vom Bürgertum beherrschte Zivilisation vernichtender Kritik unterzogen. So verschieden die extrem individualistische und die kollektivistische Lösung der Kulturkrisis bei Nietzsche und Marx ist, so sehr sich auch die optimistische Stellungnahme Marxens zur kapitalistischen Zivilisation als dialektischem Durchgangspunkte zu einem tausendjährigen Reich von Nietzsches religiöser Haltung ihr gegenüber abhebt — beide Denker verbindet die gleiche Richtung, die moderne Zivilisation fragwürdig zu machen. Auch den Ausgangspunkt vom deutschen Idealismus und seinem Vorläufer Rousseau haben sie gemeinsam, denn schon dort wird der Protest gegen die moderne Zivilisation erhoben, wird ihr als bloßer

1) Ges. Schriften. S. Fischer V. 1918 Bd. 2.

2) Ebenda Bd. 1.

Verstandeskultur ein neues im Transzendenten befestigtes Kulturbewußtsein entgegengestellt. Die Frage, die Nietzsche gestellt hatte, ließ das Zeitbewußtsein nicht mehr zur Ruhe kommen und trieb zu einer verfeinerten Selbsterkenntnis und Phänomenologie der modernen Kultur, besonders in der Sozialphilosophie der Gegenwart. Indem der anklägerische und revolutionäre Ton bei Nietzsche und Marx verklang, wurde die Aufhellung der Struktur der modernen Zivilisation Gegenstand vorurteilsfreier Analyse, in der die Marxsche und Nietzschesche Gegensätzlichkeit synthetisch verschmolz. Nietzsches Einstellung fortführend hat Scheler, von den Anregungen des Marxismus ausgehend Sombart ein Bild der Epoche entworfen, den ganzen Apparat der heutigen wissenschaftlichen Methoden und den leidenschaftlichen Ernst seiner großen Persönlichkeit hat Max Weber in den Dienst ihrer Analyse gestellt. Dilettantisch vergröbert sind die geschilderten Tendenzen auch von Spengler verarbeitet worden. Die Anregungen dieser Denker sind in den Schriften Rathenaus deutlich nachweisbar, vieles mag er auch von Troeltsch empfangen haben, der ihm freundschaftlich verbunden war und ihn in seinem Nachrufe [1]) den »feinsten, vielseitigsten sozialidealistischen Denker Deutschlands« nennt.

Uebereinstimmend wird in den genannten Schriften als Grundzug der kapitalistisch bürgerlichen Zivilisation ihr Rationalismus hervorgehoben, der von der modernen Wissenschaft aus ihr ganzes Leben durchdringt und Wirtschaft, Gesellschaft, Staat in ein Werk präziser Technik verwandelt, der überall traditionalistische Bindungen, transzendente Weite, geheimnisvolle Mystik überwindet und die Welt berechenbar und beherrschbar macht. Rathenau findet für die zusammenfassende Charakterisierung all dieser Tendenzen nicht einen neuen Begriff, aber ein glückliches Schlagwort: Mechanisierung. Den Uebergang von Naturbetrachtung zu Naturberechnung, vom organischen Handwerk des Einzelbetriebes zur Technik des Unternehmens, vom Territorial- zum modernen Nationalstaat will er auf diesen Generalnenner bringen. Produktionssteigerung unter Ersparnis an Arbeit und Material, verfeinerte Arbeitsteilung und Arbeitshäufung, Spezialisierung, Abstraktheit und komplizierte Gleichförmigkeit sind ihm Merkmale mechanisierter Wirtschaft. In diesen Zügen der kapitalistischen Betriebsweise, wie überhaupt im modernen Kapitalismus, erblickt Rathenau nur ein Teilphänomen eines umfassenderen Zusammenhanges, nicht Ursache der Mechanisierung, sondern ihr Produkt. Aus dem komplexen Tatbestand der

1) Neue Rundschau, ebda.

Ursachen des kapitalistisch mechanistischen Zeitalters hebt Rathenau mit unverkennbarer Einseitigkeit die Verdichtung der Bevölkerung hervor, die zu neuen Lebensformen zwang. Mit diesen neuen Formen sei eine Umschichtung innerhalb der Bevölkerung Hand in Hand gegangen, die die ehemalige beherrschte Unterschicht zur Herrenschicht emporgebracht habe. Hier setzt Rathenaus Werturteil über das mechanistische Zeitalter ein, indem er die stärksten Berührungen mit der Linie, die von Nietzsche zu Scheler führt, aufweist. Die Mechanisierung ist für ihn Produkt eines Sklavenaufstandes, in dem die ritterliche Herrenschicht der mittelalterlichen Welt zugunsten der bisher beherrschten abdanken muß. Die Wertungen der Epoche sind typische Ressentimentäußerungen einer Parvenuschicht. Diese hat durch die typischen Eigenschaften der dienenden Anpassungsfähigkeit, Schlauheit, Zähigkeit, Arbeitsaskese über die sorglose, seigneurale, naive und phantasievolle Herrenschicht triumphiert (man wird bei diesen Ausführungen wie bei aller Schilderung von Emanzipationsbewegungen an Hegels klassische Bestimmungen über »Herr und Knecht« in der »Phänomenologie des Geistes« erinnert). Die Emporgekommenen prägen das mechanistische Zeitalter nach ihren Zügen. Der Gegensatz von Herren- und Beherrschtenschicht mit seiner Umkehr des Verhältnisses fällt für Rathenau mit dem von Germanen und Slaven, von Mut- und Zweckmenschen zusammen. Mechanisierung der Welt bedeutet ihre Entgermanisierung, ist als europäisches Phänomen die Aufzehrung der germanischen Herren des Mittelalters durch die emporkommende slavische Unterschicht. Diese Dinge bleiben geistreiche Konstruktionen ohne wissenschaftlichen Beweis, sind aber für die allgemeine philosophische Tendenz Rathenaus charakteristisch. Er stimmt in dieser ganz mit Schelers Verherrlichung des seigneuralen Typus überein, dem der bürgerliche als Dekadenz gegenübertritt. In neuromantischer Verklärung des Mittelalters läßt er die historische Kontinuität von Feudalismus und Kapitalismus ganz unberücksichtigt. Auch die Deckung des Gegensatzes von Seigneur und Bürger mit dem Gegensatze des Mut- und des Zweckmenschen ist bei Scheler zu finden. Der Seigneur ist auf Willen, Mut, auf sorglose Verschwendung von Gut und Leben gestellt, der bürgerliche Mensch ist zweckhafter Intellektmensch, ängstlicher Vorausberechner, er spart und rafft, wo der Mutmensch sich hingibt und verschwendet. Unsicherheit, die ihren Schwerpunkt nicht in sich selber besitzt, ist Merkmal des Bourgeois, deshalb wird der Ehrgeiz, der Wille zur Geltung zur Bestätigung des Selbstbewußtseins durch den anderen, wird Erfolg-

anbetung beherrschende Leidenschaft der mechanistischen Epoche. Die Haltung ihrer Menschen ist nicht »substantiell«, sondern »funktional«, nicht in sich selbst ruhend, sondern sich in der Leistung und in der Beziehung auf den anderen immer wieder zu bewähren suchend, die Fluxionsmethode der exakten Wissenschaft hat im Alltagsleben ihre Analogie darin, daß alle Erscheinungen als kontinuierliche Funktionen variabler Faktoren aufgefaßt werden.

Aus Intellektualismus und Relativismus aber sehnen sich die Menschen der mechanistischen Epoche heraus nach einem festen Grunde des Glaubens, aus der »Bilderflucht« der Zeit nach Innerlichkeit und Ruhe, aus ihrer Seelenlosigkeit nach einem Reiche der Seele und der Liebe. Dieses Reich verkündet denn auch Rathenau als die Epoche, die das mechanistische Zeitalter ablösen soll; die Herrschaft des Intellekts, den er wie alle Neuromantiker pragmatistisch herabzudrücken sucht, dessen Läuterung zur Vernunft im Sinne des deutschen Idealismus er nicht kennt, wird der Herrschaft der Seele weichen. Freilich ist Verkündung des Positiven und Kommenden dort, wo Rathenau im Transzendenten bleibt und nicht von ihm zum Zeitlichen weiter schreitet, weit schwächer und verschwommener als seine soziologische Kritik des Zeitalters. Es bleibt bei der geistreich geschliffenen Formulierung einer Sehnsucht der Zeit; das elementare, sich selbst seine Ausdrucksform schaffende religiöse Erlebnis, aus dem diese Prophetie allein hervorbrechen könnte, ist Rathenau versagt.

Zu stärkerer Einheit gelangt die Polarität seines Geistes mit raschem Uebergang von einer transzendenten zu einer pragmatischen Aufgabe in seinem vielgelesenen Kriegsbuche: »Von kommenden Dingen«[1]). Hier wird vom Materiellen »um des Geistes Willen« gehandelt, der Weg zum Absoluten durch Wirtschaft, Sitte und Willen hindurch genommen. In der Weltkriegsepoche, die er als Organisator der deutschen Rohstoffversorgung auf entscheidendem Posten miterlebt, scheinen sich Ewiges und Zeitliches nähergerückt. In Wendungen früherer Schriften stand auch er der Materialismus und Frieden identifizierenden Meinung nicht fern, aus der heraus eine neuromantische und lebenshungrige Jugend den Weltkrieg freudig begrüßte, er erkannte jedoch von vornherein im Kriege selbst nicht nur den Ernst der deutschen Situation, sondern den Charakter des Krieges als revolutionärer Krisis der gesamten europäischen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung. Der Weltkrieg leitet für ihn das Ende der mechanistischen Epoche ein, die den Menschen und seine

---

1) Ges. Schriften. Bd. 3.

Seele zum Mittel des Materiellen und des Intellekts erniedrigte. In Form eines »Bürgerkrieges der Europäer« scheint ihm die alte kapitalistische Wirtschaftsordnung niederzubrennen. Mit dieser Deutung des Weltkrieges ist Rathenau in die Nähe des Sozialismus gerückt, in die Nähe der marxistischen Katastrophenthese; sie wurde bekanntlich innerhalb des marxistischen Lagers selbst in bezug auf die Rolle des Weltkrieges hart umstritten, und der Streit um sie bildete, theoretisch genommen, den tiefsten Grund seiner Spaltung in Weltrevolutionäre und Reformisten. Die Auseinandersetzung mit dem Marxismus, den Rathenau als dogmatischen Sozialismus bezeichnet, wird für sein aus transzendenten Satzungen abgeleitetes, sozialreformistisches Programm zur gebieterischen Notwendigkeit. Er lehnt hierbei den Marxismus strikt ab, ja glaubt den dogmatischen Sozialismus »mitten ins Herz zu treffen«. Er bekämpft ihn als mechanistischen Gegenpol des Kapitalismus, dem die transzendente ethische Fundierung fehle, der materialistisch nicht nur als kausale Hypothese sei, sondern auch in der Zielsetzung nur politische und ökonomische Forderungen kenne. Insbesondere muß seinem ausgeprägten Antiintellektualismus der Wissenschaftsglaube des Marxismus, sein Versuch aus dem Sein auch das ethische Bewußtsein, das heißt, aus wissenschaftlicher Einsicht Zielsetzungen abzuleiten, schlechthin konträr sein. Hierbei fehlt ihm allerdings das Organ sowohl für die theoretische Leistung der materialistischen Geschichtsauffassung, die bei aller dogmatischen Einseitigkeit doch in der Betonung des Zusammenhanges der ökonomischen und der ideologischen Lebensformen jeder geschichtlichen Epoche ein nicht mehr zu verlierendes Motiv und eine heuristische Maxime aller geschichtlichen Forschung herausgearbeitet hat. Er hat auch keine Einsicht in das Fortwirken der metaphysischen Motive des Hegelianismus im Marxismus, die dessen Materialismus zu einer — wenn auch naturalistisch vergröberten — Form des Monismus von Wirklichkeit und Wert, der dialektischen Realisierung des Wertes durch die Selbstbewegung der Wirklichkeit machen. Zu dieser Dialektik steht er ähnlich, wie andere Denker, die den Sozialismus in einen ethischen Sozialidealismus umdeuten, so die sozialistischen Neukantianer (Natorp, Vorländer) und die kantisierenden Revisionisten (Bernstein). Da der spezifisch marxistische (nicht in gleicher Weise etwa der syndikalistische) Revolutionarismus auf dialektischen Motiven (Umschlagen der Evolution in die Revolution) beruht, weist diese Ablehnung der Dialektik vom Sozialrevolutionarismus in die Richtung des Sozialreformismus. Zu demselben Effekt führt Rathenaus Pragmatisierung seines religiös

fundamentierten Sozialismus mit unverkennbaren Tolstoischen Einschlägen, der praktisch aber nicht zum Urkommunismus, sondern zum reformistischen Solidarismus fortentwickelt wird. Auch in diesem Solidarismus sind enge Berührungspunkte mit Scheler. Rathenau setzt dem Marxismus den utopischen Sozialismus in der transzendenten Zielsetzung (den Marx eben nur durch seine intellektualistische Verkennung der Autonomie des Ziels gegenüber der realen Selbstbewegung erledigt glaubt) den Sozialreformismus in der pragmatischen Zielsetzung gegenüber. Denn bei Ablehnung der marxistischen Ausbeutungsthese sieht Rathenau doch in der Erbuntertänigkeit des Proletariers gegenüber dem Unternehmer, in dem Bildungsvorenthalt für die Massen und in der Einförmigkeit der Fabrikarbeit die notwendigen Folgen der Mechanisierung und die wesentlichsten sozialen Gebrechen, die den Anbruch eines Reiches der Seele hindern. Das Heilmittel gegen sie aber wird nicht in der Verstaatlichung der Produktionsmittel und der Beseitigung des auf der Kapitalrente beruhenden Mehrwertes erblickt. In Bekämpfung der marxischen Mehrwertlehre deutet Rathenau die Kapitalrente vielmehr als ein die nationale, darüber hinaus die Weltwirtschaft regulierendes Ausleseprinzip für die Kapitalsanlagen und als die notwendige Rücklage, mit der die Weltwirtschaft arbeiten muß. Nicht Aufteilung des Mehrwertes kann seiner Anschauung nach die Lage des Proletariates bessern, sondern — ein Satz, der ihm übrigens mit den Sozialisten jeder Färbung gemeinsam ist — Produktionssteigerung. Indem er nicht in Wohlstand und Glück, sondern in soziale Freiheit das sozialidealistische Endziel setzt, entwickelt er von diesen Prämissen aus — schlagwortmäßig formuliert — sein planwirtschaftliches, sozialliberales und staatssozialistisches Programm. Planwirtschaft: Der Gedanke, daß Wirtschaft nicht mehr Privatsache, sondern Gemeinschaftssache ist, muß sich durchsetzen, die Wirtschaft der Zukunft kann weder kommunistische, noch zügellos freie Wirtschaft sein, sondern eine Privatwirtschaft, die unter dem Gesichtspunkte des Produktionsideals planmäßig geregelt ist. Hierzu werden insbesondere Kontrolle der Ein- und Ausfuhr, vor allem Beschränkung der Einfuhr volkswirtschaftlich überflüssiger und die Zahlungsbilanz in passiver Richtung beeinflussender Luxusartikel und Rohstoffschutz gefordert. Sozialliberaler Reformismus: Der übermäßige Verbrauch, der die in Wirtschaftsgüter inkarnierte Arbeitszeit vergeudet, soll verhindert werden, wobei alle Theorien über die volkswirtschaftlich positive Funktion des Luxus scharf bekämpft werden. Durch Ausgestaltung des Erbrechts bis

zur Grenze der Konfiskation soll zugunsten eines durchschnittlichen Wohlstandes der Akkumulation der Vermögen ein Riegel vorgeschoben werden; für den Spekulanten, Großerben und Monopolisten darf in der neuen Wirtschaft kein Platz mehr sein. Staatssozialismus: an die Stelle der Privatmonopole soll das Staatsmonopol treten, so daß im Staate nur einer unermeßlich reich sein darf, der Staat selber. (In den Kriegsschriften Rathenaus bekommt dieser letzte Gedanke übrigens eine ausgesprochen imperialistische Akzentuierung.)

Mit großer Deutlichkeit erkennt Rathenau die Notwendigkeit des Durchbruches einer neuen Wirtschaftsgesinnung für die Realisierung seiner sozialreformerischen Pläne. In ihrer Darlegung schließen sich bei ihm die Lebenserfahrung des königlichen Kaufmanns und der sozialethische Idealismus auf das glücklichste zusammen. Auf den Höhen des Wirtschaftslebens versagen die kleinen Mittel geschäftlichen Erfolges: Schlauheit, Spekulation und Bereicherungstrieb. Hier wird die »Physiologie der Geschäfte«[1]) vielmehr durch sachliche Hingabe und Dienst am Unternehmen bedingt. Wie für den großen Staatsmann der Staat, und eigentlich für jeden Mandator eines Gesamtwillens diese volonté générale, so gewinnt auch für den großen Unternehmer das Unternehmen seine Autonomie, seine eigene Persönlichkeit, hinter der ein zufälliger Wille des »Eigentümers« zurücktritt. Dieser wird Diener am Unternehmen, wird aus seinem händlerischen Nutznießer sein Verwalter, in dessen Gesinnung Habsucht immer mehr durch zweckfreie Schaffensfreude und Ehrgeiz im besten Sinne des Wortes zurückgedrängt wird. Die Entwicklung des Kapitalismus aber kommt in der Form des Finanzkapitals, dessen entwicklungsgeschichtliche Funktion für den Kapitalismus ja auch gerade von marxistischer Seite erkannt worden ist, der Entpersönlichung der Wirtschaft im individualistischen und ihrer Verpersönlichung im kollektivistischen Sinne stark entgegen. An die Stelle des Einzeleigentümers tritt das Gesellschaftseigentum. Für das Aktienkapital wird der zufällige einzelne Aktionär bedeutungslos, auch wenn ein hinter der wirtschaftlichen Entwicklung zurückgebliebenes Recht die Dienstbarkeit des Unternehmens für öffentliche Interessen noch hinter seiner privatwirtschaftlichen Entstehung verhüllt. Es entwickelt sich der neue Stand der Industriebeamten mit einem spezifisch neuen Beamtenidealismus, den Rathenau — ähnlich wie Plenge — der Gesinnung seiner neuen Wirtschaft dienstbar machen will. Vielleicht in keiner Schrift Rathenaus kommen seine persönlichsten Züge, sein schriftstellerischer Glanz, sein Einblick in die Lebens-

1) Ges. Schriften. Bd. 4.

funktionen des Großunternehmers schärfer zum Ausdruck als in der kleinen Abhandlung »Vom Aktienwesen«[1]). Mit souveräner Ironie setzen sich hier realistischer Schaffensdrang und Wirtschaftsprophetie der Gesinnung eines rückständigen Kleinbürgertums entgegen.

Eine detaillierte Ausführung hat Rathenau seinen planwirtschaftlichen Ideen in der Schrift »Die neue Wirtschaft«[2]) gegeben. Hier wird die Annäherung an das Produktionsideal insbesondere unter dem Gesichtspunkte der Produktionstechnik geprüft. Die Zufälligkeit der ungebundenen Wirtschaft bedingt mannigfache Produktionshemmungen, die durch bewußte Organisation und wissenschaftliche Durchdringung überwunden werden können. Räumliche Konzentration der zusammengehörigen Wirtschaftsanlagen kann dazu führen, daß jedes Produkt den kürzesten Weg zwischen den Stadien des Urproduktes, Halbfabrikates und Endproduktes durchläuft. Ausschaltung des Zwischenhandels und überflüssiger Reklame bei Berechnung und Ueberwachung des Bedarfs können Kosten ersparen, eine Gruppenarbeitsteilung innerhalb der großen Gewerbe kräftevergeudende Konkurrenz ausscheiden. Darüber hinaus wird der Zusammenschluß der Berufsverbände in Form von Zwangsgilden und der Gesamtgewerbe in der Form von Zweckverbänden gefordert. Diese sollen mit weitgehenden Hoheitsrechten ausgestattet sein, den Gang der Einzelunternehmungen überwachen, die Eingliederung der Berufsverbände in das Gesamtgewerbe vornehmen, auch zur Stillelegung und Auflösung von Betrieben berechtigt sein. Der Staat ist in ihnen durch mitwirkende Aufsichtsorgane vertreten gedacht. Es handelt sich in diesen Konstruktionen Rathenaus um kein dogmatisch festgelegtes und fertiges Programm, sondern um erste Ansätze der eminent fruchtbaren Grundidee: Sozialismus, nicht durch schematische Verstaatlichung, sondern auf der Basis weitgehender Selbstverwaltung, die der vom »privaten Beutekampf« scharf unterschiedenen Unternehmerinitiative ihr Recht werden läßt. Es sind Ansätze zur Ausfüllung der so fühlbar gewordenen Lücke des marxistischen Zukunftsprogramms. Für alle gemeinwirtschaftlichen Keime der Entwicklung nach 1918 sind sie von Bedeutung geworden.

In den zahlreichen kleinen Schriften, die Rathenau nach dem Zusammenbruch von 1918 veröffentlicht hat, ist viel tastendes Suchen nach Lösungen, das die gärende Zeit spiegelt, wenn auch überall ein überlegener und weit über den Tag in die Zukunft schauender Geist spricht. Wenn Rathenau in den politischen Konsequenzen

1) Ges. Schriften. Bd. 5. 2) Ges. Schriften. Bd. 5.

seines Wirtschaftsprogramms 1917 den allmächtigen Staat sich nur als Volksstaat zu denken vermochte, und von da aus das parlamentarische System etwa im Naumannschen Sinne von Kaisertum und Demokratie vertrat, suchte er 1919 in der Schrift »Vom neuen Staate«[1]), einem organisch verfeinerten und entrussifizierten Rätesystem gerecht zu werden und neben dem eigentlich politischen Staate eine Reihe von Fachstaaten (Wirtschafts-, Erziehungs-, religiösen Staat) zu setzen. Indessen sind diese nicht voll ausgereiften Konstruktionen durch seinen Dienst am Notstaat der Gegenwart in den Hintergrund gedrängt worden. Der Wirbel der Zeit und die brutale Einfachheit des Geschickes brachte die Lösung für den Dualismus seiner Natur, und ein heldischer Tod gab seiner komplexen Gestalt geradlinige tragische Größe.

1) S. Fischer V. 1919.

»Aesthetizismen.«

Prolegomenon zu einer jeden künftigen Aesthetik, die als Wissenschaft wird auftreten können.

Von

Hermann Glockner (Heidelberg).

Aesthetik ist die Wissenschaft von der Welt, insoferne sie schön ist. Sie wird mit Philosophie (als der Wissenschaft von der Welt überhaupt) zugleich geboren als die Forderung prinzipieller Erkenntnis außertheoretischer Vergegenständlichungsmöglichkeiten, deren objektiv herausgestellte und uns »in der Welt« entgegentretende Leistungen wir von andersartigen Gebilden aufs deutlichste unterscheiden und als »Kunstwerke« bezeichnen, wenn sie als »Gestalten« allgemein faßbar sind.

Bevor wir an den systematischen Aufbau einer solchen Wissenschaft herangehen, müssen wir uns einer Reihe vorbereitender Untersuchungen unterziehen. Wir müssen eine Grundlage schaffen, auf die wir unser Gebäude stellen, wir müssen Wege bahnen, auf denen wir das dazu notwendige Material herbeiführen, wir müssen den Bauplatz säubern von den Ueberbleibseln ehemaliger zusammengestürzter Herrlichkeit, wir müssen schließlich einen Plan entwerfen, nach dem wir fest und sicher Stein auf Stein schichten und ein wohlüberlegtes Ganzes zur architektonisch-gefügten Vollendung bringen können [1]. Vor allem aber müssen wir an die persönliche

[1] Diese allgemein-systematischen, methodischen, historischen und programmatischen Prolegomena werden den Einleitenden Teil einer Aesthetik bilden, die ich im »Grundriß der philosophischen Wissenschaften« (Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen) zu veröffentlichen hoffe. Die folgende Abhandlung stellt einen verhältnismäßig in sich abgeschlossenen Gedankengang dar, der dem Zusammenhang dieser Voruntersuchungen entnommen ist.

Prüfung unserer Kräfte (die eine Privatangelegenheit bleibt) eine überpersönliche Betrachtung der allgemeinen Voraussetzung knüpfen, die für das Zustandekommen einer Aesthetik, die ihren Gegenstand als etwas »an sich« Außerwissenschaftliches begreift, »selbstverständlich« ist. Diese Voraussetzung ist die Fähigkeit zur Weltvergegenständlichung im schönen Sinne.

Wer »Schönheit« nicht von sich aus zu erfahren imstande ist, den wird kein Buch dahin bringen — und noch weniger wird er gar eine Wissenschaft aufzubauen vermögen, deren Gegenstand er nur vom Hörensagen kennt. Der »Sinn« für die »Welt als eine schöne« wird vorausgesetzt — was das eigentlich heißen will, wissen wir noch nicht, aber jedem Menschen, der diesen »Sinn« hat, ist »in sich« deutlich, was damit gemeint ist: ein Vermögen, dessen vollkommenster Besitz den Künstler ausmacht, dessen primitivste Vorstufen aber vielleicht jedem Menschen eignen, so dürftig und roh er auch immer sein mag. Dieses Vermögen wird außertheoretische Zusammenhänge auf eine irrationale Weise konstituieren und — die Welt als »unendliche Problematik« gefaßt — die »ästhetischen Probleme« vor allem einmal »in sich« »zur Lösung bringen«, bevor sie in philosophischer Weise in eine »universale Problematik« zurückverfolgt und von da aus mit entschieden wissenschaftlicher Wendung auf einer All-gemeinsamen Ebene theoretisch ausgebreitet werden. Erst auf dieser Ebene (d. h. im philosophischen System) wird die »ästhetische Problematik« als solche erkennbar — der Künstler, der nur Künstler wäre (ob eine solche »Einseitigkeit« überhaupt möglich ist, wollen wir hier nicht untersuchen), würde sie zwar spüren und müßte mit ihr ringen, aber er vermöchte sie nicht zu erkennen. Wir wollen hier auch die Frage: ob es möglich ist, menschlich in der Welt zu leben, ohne beständig wenigstens die primitiven Vorstufen »ästhetischer Problemlösungen« faktisch zu vollziehen, keiner näheren Betrachtung unterwerfen und es so gänzlich dahingestellt sein lassen, ob das künstlerische Ur-Vermögen dem Menschen wesens-notwendig ist, oder nicht[1]). Lediglich darauf kommt es an einzusehen, daß man an das spezifische Wesen einer ästhetischen Weltvergegenständlichung, als an ein Atheoretisches, mit theoretischen Mitteln nicht herankommen kann, ohne es eben dadurch umzuformen und als ein Schönes zu zerstören. Diese Zerstörung ist die Aufgabe der Philosophie; erkennen heißt trennen —

1) Vgl. darüber meine Schrift »Die ethisch-politische Persönlichkeit des Philosophen« Tübingen 1922.

aber man kann nur theoretisch »entstalten« und in eine wissenschaftliche Form überführen, was man atheoretisch auf eine irrationale Weise irgendwie »hat«. Was bleibt da anderes übrig als die »Fähigkeit zur Weltvergegenständlichung im schönen Sinne« beim Aesthetiker vorauszusetzen? Man mag sich das »Urphänomen des Schönen« [1]) so primitiv und so allgemein vorstellen als man will — man muß es »erfahren haben«, bevor man es zergliedern d. i. theoretisch aufbauen kann, und vollends »Kunstwerke« lassen sich nun und nimmermehr »deduzieren«!

Natürlich ist diese »Voraussetzung« aller Aesthetik selber wieder, obwohl sie und gerade weil sie »selbstverständlich« zu sein scheint, in ganz hervorragendem Maße philosophisch »problematisch«. Auf diese Problematik (in deren Bereich auch vor allem die soeben von unserer Voruntersuchung ausgeschlossenen Fragen gehören) soll hier nicht eingegangen werden, da ihre prinzipielle Auflösung auf eine Beantwortung der grundlegenden »kritischen« Frage nach der Möglichkeit einer Aesthetik überhaupt und damit zugleich auf eine Klarlegung des wurzelhaften Verflochtenseins irrationaler Gebilde in jedem »faktischen Gegenstand« hinauslaufen würde, und so füglich ein wesentlicher Bestandteil der Aesthetik selber ist. Im folgenden »Prolegomenon« wird also die Voraussetzung gewissermaßen selber vorausgesetzt. Nicht auf ihren logischen Problemgehalt hin wird sie betrachtet, sondern die praktischen Schwierigkeiten, die mit ihr verbunden sind, sollen in Erwägung gezogen werden. Wie die »Welt« keinen Anfang und kein Ende hat, so ist auch die Philosophie, die im Unendlichen mit ihr zusammenfällt, ein ewiges in-sich-schwebendes Gebilde, in dem das Eine auf dem Alles ruht und das Alles auf dem Einen. Wie aber »in der Welt« alles einen Anfang und ein Ende hat, so auch der Gedankengang eines philosophischen Buches; irgendwo muß auf irgendeine Weise begonnen werden, und ein solcher »faktischer« Anfang ist es, um den wir uns hier bemühen, indem wir den »faktischen« Anfang aller Aesthetik selbst: die lebhafte Erfahrung von Schönheit, gemacht und immer wieder von neuem gemacht von einem im allgemeinen theoretisch der Welt gegenüberstehenden Menschen als den Quellpunkt und die Grundlage aller Aesthetik betrachten.

---

1) Ich habe es in meinem Logosartikel »Die ästhetische Sphäre« (IX, 1) seinerzeit als »Schönschau« bezeichnet und eine vorläufige Umschreibung seiner prinzipiellen Struktur versucht.

I.

Daß der Logiker die Fähigkeit haben muß »tatsächlich« abstrakt zu denken, kann wohl in philosophischer Hinsicht, niemals aber »praktisch« problematisch erscheinen. Seine Arbeit bleibt, auch wo er im Sinne der Transzendentalphilosophie über die »Tatsächlichkeit« seines Denkens selber hinausgeht, dennoch, insoferne man sie von einem immanenten Gesichtspunkt aus betrachtet, selber als ein Zusammenhang faktisch-vollzogener Urteile mit ihrem erzeugenden Prinzip (d. h. mit dem im Erlebnis sich aufdrängenden Faktum, das weiterhin als »Erfahrung« sich »fruchtbar« erweist) in einer Ebene. Ganz anders liegen die Verhältnisse in der Aesthetik. Als Philosophie entfaltet sie sich — geradeso wie die Logik — auf wissenschaftliche Weise und erscheint ihrem faktischen Sein nach gleichfalls als ein Komplex von Urteilen. Das, worauf diese Urteile abzielen, bleibt außer Betracht: es ist hier wie dort kein Faktisches, sondern ein Problematisches, dessen Problematik in dieser Voruntersuchung nicht berücksichtigt wird. Das erzeugende Prinzip jedoch ist es, das sich hier in ganz anderer Weise zu der Ebene verhält, in der gearbeitet wird, als sein logisches Analogon. Es gehört einer ganz anderen, der theoretischen gegenüber heteroformen, selbstgesetzlichen Schicht an, deren Erfahrungsfülle sich in sich fruchtbar erweist auf ihre Weise. Das Denken wird in Bewegung gebracht nicht von sich selbst und gegenüber seiner eigenen Problematik, sondern das verwunderte Staunen — das der (faktische) Anbeginn alles Philosophierens ist, insoferne es das Emportauchen von Problematik aus dem Weltgrund im empirischen Bewußtsein anzeigt und begleitet — wird hervorgerufen von einem Denkfremden und vollzieht dennoch allsogleich mit Entschiedenheit die Wendung zur Wissenschaft. Und nicht nur ein für allemal gibt das erzeugende Prinzip auf solche Weise den Anstoß — in diesem Fall würde es niemals zu einer systematischen Darstellung der Aesthetik kommen können — sondern immer und überall ist es am Werk und begleitet die wissenschaftliche Arbeit als ein beständiger Sporn, der das Denken nicht ruhen läßt und an jeder Stelle und in jedem Augenblick ein Außertheoretisches seinem Problem nach umbiegt und zum Ausgangspunkt einer theoretischen Frage nimmt, die eine theoretische Antwort zur Folge hat. Damit ist aber nicht mehr und nicht weniger gesagt, als daß Aesthetik überall ein doppeltes Weltverhalten »tatsächlich« voraussetzt: die Erfahrung von Schönheit, die doch logisch (wie sich später noch genauer zeigen wird) ihrer ganzen Struk-

tur nach aufs strengste abzugrenzen ist von aller theoretischen Weltvergegenständlichung, wird dennoch psychologisch dem Denken des Aesthetikers immer und immer wieder zum erzeugenden Prinzip und gibt ihm den Anstoß, theoretische Probleme aufzurufen gegenüber einer unendlichen Ebene von Weltvergegenständlichungen, die ihre eigenen atheoretischen Fragen auf ihre Weise in sich stellen und zur Beantwortung bringen. Ganz einfach ausgedrückt: der Aesthetiker muß die Fähigkeit haben, in jedem Augenblick seinen wissenschaftlichen Menschen ganz und gar zu vergessen und Welt auf eine künstlerische Weise als eine schöne zu erfahren — und er muß dennoch zugleich ganz und gar Theoretiker bleiben, d. h. sowohl die fraglose »Setzung« von Welt als einer schönen, als die problemschwere Fragestellung an diese Welt und ihre triumphierende Beantwortung im Kunstwerk müssen ihn unbefriedigt lassen in theoretischer Hinsicht, so daß er sie aufs neue ihrer ganzen Erfahrungsunendlichkeit nach wieder auflöst, um eine Problemlösung im wissenschaftlichen Sinne zu erarbeiten. Diese Voraussetzung aller Aesthetik kann — insoferne man unter Aesthetik nicht bloß die Umschreibung des logischen Ortes, den die ästhetischen Probleme im System einnehmen müßten, sondern die Darstellung dieser Probleme selber und ihre breite Verankerung in der unendlichen Problematik der Welt versteht — wenigstens als eine psychologische Voraussetzung nicht bestritten werden. Noch kein Denker konnte sich ihr bisher restlos entziehen, der nicht bloß zur Herausarbeitung der ästhetischen Problematik, sondern auch den einzelnen Problemen gegenüber etwas geleistet hat. Männer wie Fr. Th. Vischer oder C. Fiedler scheinen uns geradezu für die Aesthetik geboren, weil diese Voraussetzung in seltenster Weise in ihnen dermaßen erfüllt ist, daß sich die beiden logisch wie psychologisch so verschiedenen Vermögen der künstlerischen und der theoretischen Weltgestaltung nicht nur nicht stören, sondern gewissermaßen gegenseitig durchdringen.

Und dennoch läßt die eingehende Beschäftigung mit der Wesensart und den Leistungen sogar solcher für unsere Wissenschaft geradezu außergewöhnlich gut ausgestatteter Denker aufs deutlichste die großen Gefahren erkennen, die mit dem Doppelgeschenk einer vorzüglich künstlerischen und einer vorzüglich theoretischen Veranlagung zugleich verbunden sind. Die praktischen Schwierigkeiten, die sich von vornherein aller Aesthetik entgegenstellen, weil sie sich bereits an ihre selbstverständlichste Voraussetzung knüpfen, erscheinen hier im hellsten Lichte. Wer im Reiche des Schönen

häufig verweilt und die werkgebundenen Vergegenständlichungen von Schönheit mit Künstlersinnen nachzugestalten versteht, der pflegt seiner Weltanschauung nach nicht unbeeinflußt zu bleiben von dem überwältigenden Eindruck des künstlerischen Schaffens — besonders wenn er letzten Endes eben doch nur hineinschauen kann in dieses Gelobte Land, aber nicht schöpferische Kraft genug besitzt, nun auch wirklich selber hineinzutreten und sich in bunter Fülle mit dem Ueberfluß eigengesetzlich selbstgestalteter Schönheit zu umgeben. Nur allzuleicht entwickelt sich gerade hier an der Schwelle des Künstlertums die Ueberzeugung, das »Herz der Welt« poche vorzüglich in den »Gegenständen«, die eine reiche mit einem freudig-begeisterten »Ja und Amen« besiegelte Schönheiterfahrung in befriedigender Problemlösung immer und immer wieder von neuem liefert — und die doch eben nur »Gegenstände« heißen dürfen, wie andersgebildete Weltformungen auch, die alle »Stückwerk« sind und einen Wert in sich tragen, der nicht seinerseits wieder an einem absoluten Wertmaßstab gemessen und verglichen werden könnte. Wir bezeichnen die weltanschauliche Verabsolutierung der einen Art und Weise, auf die »Welt« lediglich im schönen Sinne erfahren und vergegenständlicht werden kann, als Aesthetizismus. Aufs mannigfaltigste kann sich dieser Aesthetizismus bemerkbar machen: er kann sich deutlich als solcher offenbaren und durchsetzen wollen, er kann sich aber auch dermaßen abwandeln und umbiegen, verflüchtigen und verstecken, daß er kaum mehr zu erkennen ist. Erkennen aber wollen wir ihn; denn es gibt kein anderes Schutzmittel gegen seine Einseitigkeit als Erkenntnis. Wir müssen also die Formen betrachten, in denen er auftritt als eine mit der Voraussetzung aller Aesthetik allbereits gegebene, schwer ganz zu vermeidende Gefahr.

2.

In vollendeter Reinheit tritt uns Aesthetizismus weltanschaulich als exklusiver **Panästhetizismus** entgegen: Schönheit ist überall und geht über alles, es gibt nichts wertvolles außer der Schönheit, in Schönheit finden alle Rätsel ihre Lösung, Schönheit ist der eigentliche Sinn der Welt. Die Kunst »kommt von den Sternen und bringt den Weiheduft der Unendlichkeit mit« (Hille); »durch die Kunst und nur durch die Kunst werden wir vollkommen« (O. Wilde). Der Künstler ist der Herr der Schöpfung, wer seine Sprache versteht, der versteht die geheimnisvollen Runen des Lebens; denn in der Sprache der Schön-

heit sind sie geschrieben. Die Logik dieser Weltanschauung lautet: »Ich bin, also ist Schönheit« (Hille) — ihre Lebensweisheit: »Ich muß die Welt schön haben, sonst lasse ich sie fallen« (Hille) — ihre Moral: »Die Moral ist immer die letzte Zuflucht der Leute, welche die Schönheit nicht begreifen« (Wilde). Es ist klar, daß solche »Erkenntnisse« nicht eigentlich »begrifflich« formuliert werden dürfen: eine begriffene Schönheit wäre »Unsinn«, insoferne sie keine Schönheit mehr wäre; denn Schönheit ist ja das einzig Sinnvolle. »Das letzte Geheimnis der Kunst wird denen immer verborgen sein, welche die Wahrheit mehr lieben als die Schönheit« (Wilde). Wer deshalb letzten Endes wieder von der Schönheit wegdrängt, wer eine Wissenschaft ü b e r die Kunst sucht und bewußt nach systematisch-begrifflicher Deutung eines als außertheoretisch Erkannten trachtet, wer die Darstellungsformen des künstlerisch-gefaßten Aphorismus oder des Fragments (die sich einzig und allein dem Wechsel systemloser, in Schönheit getauchter Welterfahrungen einigermaßen anschmiegen, ohne sie ihrem Eigenwesen nach zu zerstören und zu vergewaltigen) verwirft, als die Kunst- und Denkformen der Halbundhalben, die weder rechte Künstler, noch rechte Denker sind — der hat bereits mit dem Panästhetizismus gebrochen.

Allein ein konsequent durchgeführter Panästhetizismus gehört schon deswegen zu den weltanschaulichen Seltenheiten, weil er in einer merkwürdigen, erst dem spezifisch »modernen« Menschen erreichbaren Weise Kompliziertheit und Primitivität, Vermögen und Unvermögen zugleich voraussetzt. Wer Schönheit kraftvoll und selbständig zu erfahren versteht, wird ihn — so paradox das auch klingen mag — als eine abstrakte Doktrin empfinden. D i e Schönheit, die hier so überschwänglich verherrlicht wird, d i e Kunst, die uns angeblich einzig und allein vollkommen macht, gibt es ja gar nicht. Was wir faktisch erfahren, ist vielmehr immer ein deutlich-umschriebenes Dieses-da, und je klarer und bestimmter die Erfahrung gemacht wird, um so konkreter und greifbarer muß ihr Gegenstand als ein ganz bestimmter, einziger und unersetzlicher sich herausstellen. Das ist kein rechter Künstler, der »Helenen in jedem Weibe« erblickt, weil er mit zarten spürsamen Organen ausgestattet, die beständig erregt und in Schwingung sind, überall die Erfüllungen seines unbestimmten, nebelhaften, verschwommenen Ideales sucht und natürlich findet — und der ist schlecht zum Aesthetiker geeignet, der in ähnlicher Weise seine innere Unfähigkeit, ein konkretes Kunstwerk sich eigengesetzlich zu eigen zu machen, mit lauten Begeisterungen für leere Allgemeinheiten zu bemänteln sucht. Mit Recht hat man

deshalb die Vertreter des Panästhetizismus schon immer kurz als Aestheten bezeichnet. Für wahrhaft künstlerisch befähigte Menschen ist dieser Standpunkt eine Unmöglichkeit: sie sind zu konkret-gebunden dazu. Aber diese konkrete Gebundenheit ist selber wieder eine zweite, viel gefährlichere und ungleich schwerer zu vermeidende Form des Aesthetizismus.

Der Panästhetizismus widerspricht sich selbst, wenn er als Wissenschaft auftreten will, und ist, prophetisch vorgetragen, ein Zeichen zweifelhafter künstlerischer Fähigkeit. Aber nicht nur die allgemeine Verabsolutierung und weltanschauliche Vergötterung von Schönheit beweist eine einseitige Bevorzugung dieser ganz bestimmten Erfahrungsweise. Ohne daß sie es ahnen, geschweige denn beabsichtigen, laufen gerade die Verächter des Aesthetentums Gefahr, eine verhängnisvolle Beeinflussung ihres wissenschaftlichen Denkens vom Atheoretischen her zu erfahren. Geschieht dies aber, so ist es damit der Ebene künstlerischer Weltgestaltung gelungen, in unerlaubter Weise auf die wissenschaftliche Welt überzugreifen; ihre Eigengesetzlichkeit triumphiert über die Eigengesetzlichkeit des Denkens und wir sind berechtigt, von Aesthetizismus zu sprechen. Anstatt als »erzeugendes Prinzip« dem Denken immer und immer wieder einen Anstoß zu geben, erweist sich das Künstlerische in diesem Fall wenig fruchtbar im theoretischen Sinne — es drängt sich vielmehr als ein eigengesetzliches Gebilde aufs anspruchsvollste in das Denken selber ein, das dadurch natürlich mannigfache Trübung und Brechung erleidet und in der Entfaltung seines Eigenwesens, auf die doch eben alles ankommt, empfindlich gestört wird. Eine solche Trübung und Störung des Wissenschaftlichen ist nicht selten die Folge starker konkreter Gebundenheit des Aesthetikers.

Die größten Künstler sind immer am einseitigsten. Ohne sich oft über ihr Ziel Rechenschaft geben zu können, machen sie ihren Weg mit einer Sicherheit und Folgerichtigkeit, die uns in Erstaunen setzt, wenn wir das abgeschlossene Lebenswerk überschauen. Es ist, als ob sie nicht rechts und nicht links geblickt hätten, als ob eine unerbittliche Kraft in ihnen gradlinig und rücksichtslos gegen alles »Fremde« zur Auswirkung gekommen wäre. Eine Deutung dieses Faktums zu versuchen, ist hier nicht der Ort; wir stellen es einfach als Faktum hin und fragen: sollten nicht gerade sehr stark künstlerisch begabte Aesthetiker ähnlichen »Einseitigkeiten« unterworfen sein? Wird sich nicht die »Fähigkeit Welt als eine schöne zu vergegenständlichen« in ähnlicher Weise in einer ganz bestimmten

Richtung auswirken, gerade dann, wenn sie in außergewöhnlichem Maße vorhanden ist? Zweifelsohne ist dies der Fall. Wie schwer aber muß es dem Theoretiker dann ankommen, sich von den bestimmten Vorstellungen von Schönheit freizumachen, die mit ihm geboren sind, die er in manchen Kunstgebilden mehr, in anderen weniger, in manchen gar nicht wiederfindet und die er werkgestalten würde, wenn er letzten Endes nicht doch ein wissenschaftlicher Mensch, sondern ein wahrhaftiger ganzer Künstler wäre? Das aber ist es, was ich unter konkreter Gebundenheit verstehe: das Verhaftetsein im Einzelnen, im Ganz-Bestimmten. Konkrete Gebundenheit ist ein Zeichen von Kraft und mit Weltvergegenständlichung überhaupt notwendig verknüpft, insofern eben alle vergegenständlichte Welt als eine Welt von Gegenständen, d. h. von einseitig herausgestellten, klar ausgeprägten, deutlich umschriebenen Bestimmtheiten erfahren werden muß. Der Philosoph aber, der es mit »Welt« überhaupt zu tun hat, muß sich eben über diese »Welt von Gegenständen« erheben, insofern die »Gegenständlichkeit der Welt« als »unendliche Problematik« sein Problem ist — und die konkrete Gebundenheit wird ihm deshalb gar leicht gefährlich: er darf nicht an ein Bestimmtes »gebunden« bleiben! Gelingt es ihm nicht, sich während der eigentlich-philosophischen Arbeit »frei« zu machen, dann hat sich das »Weltstückhafte« stärker erwiesen als die »Welt«, und er ist dem Aesthetizismus unterlegen, insofern dieses »Weltstückhafte« ein »schönes« gewesen war. Alle Aesthetiker, deren Theorie von der einseitig-bestimmten Weise beeinflußt ist, auf die der »heimliche Künstler« in ihnen »Welt« als eine schöne zu erfahren pflegt, also z. B. (um die »Einseitigkeit« sehr weit zu fassen) alle »Klassizisten« oder alle »Gotiker«, machen sich deshalb von vornherein eines unerlaubten Eingreifens der »tatsächlichen« künstlerischen Erfahrung in die theoretische Ebene schuldig. Daß sie als einer starken lebhaften Schönheitserfahrung fähige Menschen konkret gebunden waren, ist selbstverständlich — daß sie es als Philosophen blieben, ist zu bedauern.

Die konkrete Gebundenheit ist so gewissermaßen das heimliche Widerspiel des Panästhetizismus. Verabsolutiert dieser die »Welt überhaupt, insoferne sie schön ist« mit beredten Worten und gelangt er ebendadurch zu einer gewissen Abstraktion, so liegt dem konkret-gebundenen Aesthetiker zunächst jede derartige Verallgemeinerung ferne. Kunst als eine ganz allgemeine Gestaltungsmöglichkeit und Schönheit als eine ganz allgemeine Erfahrungsweise vermögen ihn nicht zu begeistern wie den Aestheten, der nun trunken

immer wieder die gleichen Worte stammelt. Er gibt zu, daß Welt in sinnvoller Weise noch etwas ganz anderes sein kann als schön. Und dennoch sind es ganz bestimmte Vergegenständlichungen von Schönheit, in deren Bann er steht: im Ganzen ist er frei, dem Einzelnen gegenüber wird er zum Knecht. Die konkrete Schönheit, die individuelle Kunstgestaltung haben ihn bezaubert; sie beherrschen sein Denken wie sein Anschauen und verführen ihn zu Verabsolutierungen, die prinzipiell der weltanschaulichen Verabsolutierung des Panästhetizismus an Einseitigkeit gleichkommen.

3.

Nun ist aber der Panästhetizismus an sich und ausgesprochenermaßen das, was man eine »Weltanschauung« nennt — konkrete Gebundenheit dagegen scheint eher der Ausfluß eines ganz allgemeinen faktischen Weltverhaltens zu sein, dem es widerstrebt, sich außerdem noch über sich selbst Rechenschaft zu geben und die ausdrückliche formelhaft festzulegende Gestalt einer »Weltanschauung« anzunehmen. Diesem Weltverhalten selber müssen wir auf die Spur zu kommen suchen; denn es ist vermutlich (im Gegensatz zum Panästhetizismus, der die selbstgefällig vorgetragene »Weltanschaung« der künstlerischen Unfähigkeit ist) die heimliche und sich selber ganz unbewußte »Weltanschauung« des vorzüglich künstlerisch begabten Menschen. Freilich ist es ein heiliger Bezirk, in den wir damit eindringen und den wir dadurch profanieren; was in den Tiefen des künstlerischen Gemütes heimlich lebt und webt und sich selber scheut, auf andere Weise ansTageslicht zu treten, denn als zarter Duft persönlichster Weihe, der das geschaffene Werk selbst umwittert — das sprechen wir aus mit nüchtern-nackten Worten, und wie der glühende Funke, dessen phantastisch-glimmendes Leuchten uns in der Dämmerung bezaubert, wird es unter den zugreifenden Händen gleichsam zum dürftigen Würmlein. Allein uns bleibt keine andere Wahl; wir dürfen uns nicht damit begnügen, die offenbaren und sozusagen an der Oberfläche liegenden Erscheinungsweisen des Aesthetizismus deutlich zu machen, sondern wir müssen ihn bis in sein letzes heimlichstes Versteck verfolgen als die unter allen Umständen klar und restlos zu erkennende, mit der Voraussetzung zu unserer Wissenschaft zugleich gegebene, in ihren Wirkungen unabsehbare Grundgefahr, die jeder werdenden Aesthetik im Keime droht. Selbst bei klarster Einsicht in die Einseitigkeit, die eine »konkrete Gebundenheit« auf alle Fälle zur Folge hat überall da, wo

sie das Denken des Aesthetikers bestimmend beeinflußt, kann sich der sowohl theoretisch als künstlerisch veranlagte Mensch unter Umständen nicht restlos frei machen von dem süßen Joch eines heimlich-gehegten Weltverhaltens, das letzten Endes das bevorzugte Weltverhalten des in Schönheit Schaffenden ist, und dessen kaum bemerkbare, aber mit einer gewissen sanften Gewalt durch sein bloßes Vorhandensein das Denken bestimmende Macht gebrochen werden muß, wenn sie nicht zu einem Aesthetizismus verstecktester und dadurch gefährlichster Art führen soll.

Ich möchte die »heimliche Weltanschauung«, auf deren Vorhandensein vorzüglich eine starke »konkrete Gebundenheit« schließen läßt, die aber als solche weiter gehegt und gepflegt werden kann, auch wo die Einseitigkeit aller konkreten Bindungen eingesehen und überwunden ist, — als **Empiriefrömmigkeit** bezeichnen. Es ist das intime Verhältnis des Schöpfers zu allem Stofflichen, was in diesem einen Wort, das natürlich der Erklärung bedarf, zusammengefaßt werden soll als eine Fülle von Hingabe und Ueberwältigung, von Demut und Selbstherrlichkeit, von Gebet und Meisterstolz, von tastendem Eindringen und starrem Zurückgewiesenwerden, von Versinken und Fluch, von unendlicher Arbeit und jubelnder Gewißheit, und zuletzt von Sieg — dessen Triumph selber wieder dem Unerklärlichen weicht, das gegenüber dem vollendeten Werk so gut zum Durchbruch zu kommen pflegt, wie angesichts des chaotischen Materials: Empiriefrömmigkeit, d. h. Vertrauen auf die göttliche Stofflichkeit des Stoffes. Was ist Empiriefrömmigkeit? An Shakespeare, an Goethe, an Gottfried Keller mag man es ermessen, was es heißt, ein »baumeisterlicher Mann« zu sein und aus dem Greifbaren heraus erdegebunden und »naiv« im höchsten Sinne zu »gestalten«! An dem Verhältnis Michel Angelos zu seinen Marmorblöcken mag man es ermessen! Das Material, der Stoff ist es ja, das sich dem Künstler wirklich-hart entgegenstemmt, das mit Meißel und Grabstichel niedergerungen und gebändigt, das mit Worten und Klängen gefesselt und in einen neuen Raum gezwungen, das im Gesamtprozeß schließlich, den die Schöpfung eines großen Kunstwerks voraussetzt, ganz und gar eingeschmolzen, umgeglüht und schließlich in kämpfender Selbstbefreiung in wundervoller Geschlossenheit herausgestellt werden muß. Gerade mit der Erfahrung von »Welt« als einer schönen Welt pflegt das intensivste Wirklichkeitsbewußtsein verbunden zu sein. Man möchte die Fähigkeit starken und gesunden Schönheitempfindens geradezu als eine unbedingte Hingabe an die Stofflichkeit bezeichnen, als

eine Sinnenfreudigkeit gesteigertster Art, die zugleich mit Händen greifen möchte, was sie mit den Augen entzückt aufnimmt. Aber wir wollen es uns doch nicht verhehlen, daß es letzten Endes die Erfahrung von Welt als einer schönen ist, die der Empiriefromme heimlich vergöttert! Sein eigenes Künstlersein läßt ihn die Stofflichkeit der Welt als ein unendliches Material künstlerischer Werkgestaltung erfahren! Sein eigenes sinnenfrohes, vergegenständlichungsdurstiges Weltgestalten, dem sich der Marmor unter den Händen fügt, und in dessen tragischen Phantasien sich Heldenschatten, wie sie die Geschichte einsargt, lebendig zum schicksalhaft bemessenen Kampfe gegeneinander erheben — verdichtet sich ihm dermaßen, daß es nicht mehr als die Leistung künstlerischer Vergegenständlichung gegenüber der »unendlichen Problematik der Welt«, sondern vielmehr gegenüber einem »wirklichen Material« erscheint, das als ein »Stück Welt« zur Bearbeitung »vorliegt« und das ein »Bestimmtes« bleibt, insoferne diese Bearbeitung natürlich nur im schönen Sinne geleistet werden kann. Nicht in einem unendlichen Zutrauen zur Welt überhaupt, das mit einer wahrhaft begeisterten Erfahrungslust verbunden ist, besteht also die Empiriefrömmigkeit, von der hier die Rede ist — in diesem Sinne verstanden wäre sie geradezu die ideale Weltanschauung des Philosophen — sondern in einer ganz spezifisch künstlerischen Hingegebenheit besteht sie, die nicht der Welt als dem letzten Erfahrungsgrund überhaupt gilt, sondern einem vorletzten: einer bereits in Schönheit erfahrenen Welt, deren Gegenständlichkeit der Künstler eine »Sinndeutung« abzugewinnen sucht, indem er sie in (künstlerische) Frage und Antwort zerspaltet, um sie nach lust- und leidvoller Durcharbeitung, deren Ergebnis das Kunstwerk ist, als eine Erlösung vor uns hinzustellen, in deren Selbstverständlichkeit wir untertauchen und an der wir uns erquicken.

Wer kann aber die prinzipiellen Unklarheiten ermessen, die infolge eines derartigen Weltverhaltens sich in das Denken des Aesthetikers einschleichen müssen, wenn es ihm nicht gelingt, den Aesthetizismus einer heimlich empiriefrommen Stoff-Freudigkeit als solchen zu erkennen? Nirgends wird es ihm möglich sein zum eigentlich letzten Problemgrund vorzudringen: überall werden ihm Komplexe entgegentreten, die bereits das Produkt seines künstlerischen Weltgestaltens sind, während er sie für ein Inhaltliches hält, unter dessen Stofflichkeit hinunter der Forscher nicht dringen darf oder kann — gleich als ob mit ihrer Zerstörung Welt überhaupt zerstört wäre, während dieser Destruktion doch nur die »schöne Welt« zum Opfer fällt, die eben da-

durch begriffen wird! Hier wird es klar, daß es sich um einen Aesthetizismus handelt. Nur Probleme kann der auf solche Weise im Aesthetizismus Verharrende sehen — die Problematik bleibt ihm verborgen; denn sie wurzelt noch unterhalb der »schönen Stofflichkeit« und nur wer »im Anfang« der Philosophie den Entschluß gefaßt hat, auf theoretische Weise an die Welt heranzugehen, vermag in diese Tiefe zu dringen. Empiriefrömmigkeit als ein allgemeines künstlerisches Weltverhalten verstanden, verhält sich somit zur »einzelnen« konkreten Gebundenheit, wie die breite Basis einer Pyramide zu der Spitze, in die sie ausläuft: die Spitze kann abgebrochen sein und die Basis allein noch bestehen! So herrlich und wundervoll Empiriefrömmigkeit als ein innigstes Weben und Wesen den naiven Künstler behütet und beschützt vor gedanklicher Zersetzung und Auflösung und ihn gewissermaßen in sich selber in der Welt befestigt — so engend und beschränkend wirkt sie auf das Gesichtsfeld des Philosophen, ja: sie macht Philosophie unmöglich. Immer wieder zieht sie den Blick ab von der Unendlichkeit der Welt und lenkt ihn hin auf die breite Ebene eines bereits Vergegenständlichten, das zwar auch wieder unendlich ist seinem Inhalt nach, aber endlich und Artbestimmt seiner Form nach. Hier fällt Licht auf den Gegenstand und auf die Bedeutung der vielen Abhandlungen und Untersuchungen, die sich seit den Tagen der Renaissance bis auf Goethe und Winckelmann und von diesen bis auf heute mit dem »Verhältnis des Künstlers zur Natur« beschäftigen. Die »schöne Stofflichkeit«, in die hinein, aus der heraus der Künstler gestaltet und dichtet, mit der er zärtlich-heimliche Zwiesprache pflegt, die seine »verschleierte Geliebte« ist, wie Hölderlin so schön gesagt hat — sie ist ja nichts anderes als »Natur«, wie sie sich »in Schönheit« herrlich offenbart! Aber diese Gedanken sollen hier bloß angedeutet, nicht ausgeführt werden; wir kommen (außerhalb dieser Voruntersuchung!) auf sie zurück, wenn die systematische Darstellung alle Schwierigkeiten zu ihrem Verständnis weggeräumt haben wird.

Vertiefen wir uns weiter in das Weltverhalten des Künstlermenschen!

Mit seiner »Empiriefrömmigkeit« ist ein unbedingtes »Leben im Augenblick« aufs innigste verbunden; denn die Hingabe an das Hier fordert zugleich eine ebenso unbedingte Hingabe an das Jetzt. Den »günstigen Augenblick«, den »fruchtbaren« preisen die Dichter aller Zonen und Zeiten: er ist das Einzige, dessen sie bedürfen und das ihnen auch ganz und gar zu eigen gehört, er ist das »Kairos«, das reife-schwere »Jetzt oder Nimmermehr«. In ihm erscheint die

mit der »Setzung« der schönen Welt zugleich fraglos aufsteigende Gestalt als eine mögliche sinnvolle Lösung, in ihm wurzeln die »gehaltvolle Geste« und der »fruchtbare Moment« zugleich, in denen die Schöpfung zentriert ist, und er ist es auch hinwiederum, in dem der Meister die Hand aufhebt, um die gesetzte Welt — den Stein — im Sinne der genial vorweggenommenen Antwort fragend zu zertrümmern. Aber dieser Augenblick ist gefüllt mit Ewigkeit; denn er schafft Ewiges mitten in der Zeit, die in ihm wie ein Traum beim morgendlichen Erwachen zurücktritt und zu einem Schatten wird, dem keine Bedeutung mehr zukommt. Hieran knüpft sich ein zweites ursprünglich-künstlerisches Weltverhalten, das noch heimlicher, weihevoller und unberührbarer ist als die Empiriefrömmigkeit: der **Illusionismus** des im ästhetischen Sinne Schöpferischen. Mit dem Erlebnis eines außerzeitlichen Nun-und-Nimmer setzt er ein als die deutliche Ahnung zu innerst quellender Ströme, deren Ursprung »von Ewigkeit« ist, und aus denen die geheimnisvolle Tätigkeit gespeist wird, die sich umsetzt in schwingende Töne, in greifbare Gestalten, in verständliche Worte. Indem die gegenwärtige Stunde bedeutungslos zu werden anfängt und der »ewige Augenblick« regiert, treten auch die stofflichen Massen einer materialhaft gegebenen »Wirklichkeit« zurück: die »reine Form« (platonisch gesprochen: die Idee) tritt in die Erscheinung als ein Ewiges und beherrscht die Erscheinung, die nunmehr für sich allein kein Recht mehr hat, vorhanden zu sein und zum Schein verblaßt. Auch dieses heimlich-heilige Weltverhalten, dessen keusche Abgeschiedenheit für den Künstler ein köstliches Versunkensein in das bewegliche Spiel seiner die »wirkliche Welt« überwindenden und zu einem Schatten herabsetzenden Phantasien bedeutet, müssen wir auf eine Art und Weise, die für die Kunst Tod und Zerstörung bedeuten würde, gedanklich betasten und zu verstehen suchen.

Gerade indem der empiriefromme Künstler mit fester Hand in die stoffliche Fülle hineingreift, verwandelt sich ihre »Wirklichkeit« in eigentümlicher Weise. Wenigstens »wirklich« im Sinne der theoretischen Realität ist das »Neue«, das so entsteht, nicht mehr. Wir wollen hier nicht bestimmen, was es ist; man hat es ein Phantasiegebilde, eine Vision genannt — was es auch immer sein mag, es ist ein »Ganz-Anderes« gegenüber dem Alltagsleben und macht sich als ein »Ganz-Anderes« für den in die »schöne Welt« hineinschauenden Menschen und natürlich auch für den Künstler selbst deutlich bemerkbar. Und nun vollzieht sich das gerade Schönheitsbewanderten so merkwürdig leichtfallende und geläufige »Um-

kippen« von unbedingter Stoff-Frömmigkeit zu unbedingtem Illusionismus. Zwei »Welten« scheinen da ineinander verflochten, denen gegenüber es »Stellung« zu nehmen gilt — und immer wird das Ergebnis Illusionismus geheißen werden müssen, wie da auch die Entscheidung fällt, d. h. ob nun der materialhaft gegebene Stoff oder die aus ihm hervorgestiegene schöne Gestalt für die »Illusion« erklärt wird. Ich möchte nicht behaupten, daß die »Entwirklichung« des Materials die Regel sei — es kommt ja nur darauf an zu zeigen, wie naheliegend und begreiflich es ist, wenn der Künstler zum Illusionisten oder noch deutlicher gesagt: zum Platoniker im Sinne des (in diesem Falle freilich selber mehr künstlerisch als philosophisch aufgefaßten) Höhlengleichnisses wird. Eine Art von Aufhebung der Stofflichkeit, von Ueberwindung der Wirklichkeit ist es ja, worauf er ausgesprochenermaßen von vornherein abzielt, wenn er sein Material in die visionär gesehene Form zwingt. Aber freilich: er bedarf dieses »Wirklichen« auch wieder zugleich als des Materials der Ueberwindung und die Stofflichkeit selbst muß dem Kunstwerk zur Schönheit, d. h. zur Entfaltung eines Ueberwirklichen dienen. So spielt der echte Künstlergeist schaffend mit Empiriefrömmigkeit und Illusionismus — beides sind ihm gleichheilige Weltverhalten, die er im Grunde seines Gemütes hegt und pflegt, ohne meistens das Bedürfnis zu haben, sich in dürren Worten weltanschaulich zu ihnen zu bekennen. Im Gegenteil: vor philosophischen Formeln erschrickt er; sie scheinen ihm das, was er zutiefst empfindet auf der einen Seite zu einfach, auf der anderen Seite zu verwickelt auszudrücken — und insbesondere eine gedankliche Klärung des Widerspruchs, in dem doch Stoff-Frömmigkeit und Illusionismus zueinander zu stehen scheinen, liegt ihm ferne; er ringt nur nach einer Klarheit und das ist nicht die des Begriffs, sondern die der künstlerischen Form. Freilich mag der »heimliche Theoretiker« im Künstler auch einmal sein Schweigen brechen, besonders zu Zeiten, in denen die Reflexion überwiegt und das »naive« Schaffen seltener wird. Dann kommt es zur Anerkennung einer Metaphysik, die entweder die reale Stofflichkeit oder das ideale Traumweben verabsolutiert und deren ja die Geschichte der Weltanschauungen eine große Anzahl zur Verfügung stellt. So liebt ein so durchaus konkret-gebundener und (wenigstens für seine Zeit) »naiv« schaffender, aber doch zugleich nicht minder phantasieenspinnender und traumwebender Dichter wie Gottfried Keller die Erde, seinen »kleinen Stern« und eine für phantasiearme Menschen notwendig ganz unfruchtbare Metaphysik, wie der Materialismus Ludwig Feuerbachs befriedigt ihn ge-

rade deswegen, weil sie ihm den festen Boden unter den Füßen verbürgt, dessen er unbedingt bedarf, um recht fest darauf zu stehen, ja darin zu wurzeln — und nun seine eigene wahre Welt, die unwirklichen Gewebe künstlerischer Schöpfung, aus diesem Grund und Boden heraus umgestaltend zu gestalten. Den entgegengesetzten Weg sind manche moderne sogenannte Naturalisten gegangen, die aus lauter künstlerischem Naturalismus zu weltanschaulichen Phantasten wurden. Ungelöst stehen sich illusionistische Vision und knechtisch-harte Gebundenheit an die furchtbar-wirkliche Materie in Michel Angelo gegenüber und scheinen bisweilen zwischen den Zeilen seiner Gedichte miteinander zu kämpfen, ohne daß es zu einem weltanschaulichen Entscheid kommen kann, da der Künstler durch die Lehren seiner Kirche gebunden ist. Goethe schwankte immer wieder; zeitweise hatte er das Bedürfnis zu begrifflicher Klarheit zu kommen; im Alter siegte die Empiriefrömmigkeit.

Was aber für den Künstler ein heilig-innerlichstes Weltverhalten ist, über dessen zarte Unausgesprochenheit sich unsterbliche Werke klar und ausgesprochen auf ihre Weise vom Weltgrund ablösen und »in Schönheit« in sich deutlich werden — das muß, wenn es sich heimlich in das Denken des Philosophen hineinschleicht, zum Aesthetizismus führen. Nicht nur die Hingabe ans Stoffliche, ans Materialhafte, auch die spielende Versunkenheit in die Formwelt der Phantasiegestalten und Visionen bedeutet eine denkfremde, eine bereits durch atheoretische Vermögen irgendwie vergegenständlichte »Grundlage« der Philosophie — die doch keiner »Grundlage«, keinem »Vorgestalteten«, sondern der »unendlichen Problematik der Welt« gegenüber sich entfalten und bereits im Anfang ihrer selbst eindeutig und entschieden den Weg der Wissenschaft einschlagen sollte! Angesichts dieser »Weltproblematik« aber, die unsere Philosophie wissenschaftlich zu »erkennen« sucht, ist zwischen dem empiriefrommen und dem illusionistischen Weltverhalten gar kein Unterschied. »Prinzipiell« betrachtet wird vielmehr in beiden Fällen die künstlerische Vergegenständlichungsweise verabsolutiert und dann erst gedanklich auf einem Grund und Boden weitergebaut, der lediglich dort mehr das Materialhafte, hier mehr das Formale einer künstlerisch »erfahrenen« Ebene hervortreten läßt. Wie sich aber insbesondere der Illusionismus auf diese Weise als ein Aesthetizismus tiefgreifendster und weitverbreitetster Art trübend und — weil er sie nicht bis zum letzten Problemgrund vordringen läßt — hemmend in die wissenschaftliche Philosophie eingeschlichen hat, das

kann wohl am besten an dem großen historischen Beispiel Platons deutlich werden.

Platons Illusionismus ist ein vollkommen anderer, als der mystisch-orientalische, mit dem ihn Schopenhauer zusammenzubringen versuchte. Er ist allein der echte ästhetische Illusionismus, von dem hier die Rede ist, und hat als solcher von Griechenland aus zusammen mit den mannigfachen anderen Elementen der platonischen Philosophie das abendländische Denken bis auf unsere Tage beeinflußt. In innigster Berührung mit der Kunstblüte des im schönen Sinne schöpferischsten Volkes des Altertums entwickelte er sich auf Grund mannigfacher historischer Voraussetzungen als die Lehre von der Scheinhaftigkeit der Schönheit und weiterhin von der Scheinhaftigkeit alles Körperlichen überhaupt. Mild und noch beinahe völlig ohne die abstrakten Paradoxien der neueren Philosophen trägt ihn Platon vor und hüllt sich überall dort, wo der Gedanke seine Grenzen spürt, in die ahnende Form des uralt-heiligen Mythus auf eine Weise, die selbst künstlerisch genannt zu werden verdient und das Entzücken und die begeisterte Anerkennung der Künstler aller Zeiten und Völker gefunden hat und finden mußte. Nirgends steht der Seher, der Prophet so herrlich-erhaben vor uns als eben hier, wo der Gedanke verzichtet und die Intuition an seine Stelle tritt — aber nirgends spüren wir es auch deutlicher, daß hier kein Heiliger, sondern ein Dichter spricht. Empiriefromm und konkret-gebunden zugleich muß sich dieser große Mensch hingegeben haben an die Fülle der Welt; denn keinen lebensfremden, abgewandten Grübler spüren wir hinter seinen Werken, sondern einen Tatfrohen, einen Menschenkundigen, einen Reisefreund, einen Liebhaber. Einem so beschaffenen Gemüt muß die östliche Weisheit vom eitlen Trug und Nichts alles Weltenwesens seltsam geklungen haben. Aber ganz gewiß hätte er sich zu Goethes Bekenntnis verstanden: Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis. Denn: jenes geheimnisvolle Zurücktreten des Stofflichen, jene Verewigung des Augenblicks, jenes Herausstrahlen eines »Ganz-Anderen« aus dem Körperlichen — das hat Platon sicher oft und immer wieder erfahren als ein großer Künstler, der er war, so gut wie Goethe. Er hat gesehen, wie die »Idee« in die Erscheinung tritt und die Erscheinung — zum Schein verblaßt. Dieser Schein aber ist kein Nichts, keine bloße Vorspiegelung unserer Sinne, keine Welt-Fata-Morgana: er ist ein Etwas, das durch jenes »Ganz-Andere« entwertet wird, obwohl dieses »Ganz-Andere« sich an ihm stützt und hält und in ihm sich offenbart. Goethe, der den »Stoff« empiriefromm

verehrte, obwohl er und weil er ein Meister jenes »Ganz-Anderen« war, fand das Wort: er ist ein Gleichnis.

Wie unsinnig und dumm wäre es nun an dem Philosophen Platon das wegwünschen zu wollen, was dem Künstler Platon so gut wie dem Künstler Goethe die letzte Weihe gibt! Die gewaltige Persönlichkeit dieses Genius hat ihren Zauber ungebrochen und unvermindert auf die Jahrhunderte ausgeübt, nicht deshalb, weil Platon ein scharfsinniger und konsequenter Denker war — darin hat ihn mancher übertroffen, der heute vergessen ist — sondern weil er eben Platon war. Tausende haben von diesem großen Lehrer gelernt: aus seinen Werken, die unerschöpflich sind und aus seinem Wesen, das unergründlich ist. In diesem letzten Sinn wollen auch wir von ihm lernen, die wir seit dem »erstaunlichen Kant« wissen, daß wir nicht mehr so philosophieren dürfen, wie der »göttliche Platon«.

Und da zerlegt sich nun das Licht, das diese einzigartige Persönlichkeit stark und ungebrochen ausstrahlt überall dort, wo wir uns selbstlos und willig ihrem Zauber hingeben, im Prisma unserer Erkenntnis-begierigen Betrachtung in ein Strahlenbündel mannigfacher Art! Als ein komplexes Gebilde müssen wir Platon begreifen: nicht bloß als einen aus dem hellenischen Intellektualismus herausgewachsenen Dialektiker, sondern auch als einen Künstler in unserem Sinne: als einen Schauenden, Bildenden, Formenden — und auch als einen Künstler im griechischen Sinne: als einen »Musiker«, als Einen, der sich auf den wunderbaren Seelenbann, auf die Psychagogie, wie kein zweiter verstanden hat— und noch als einen anderen vielleicht, worauf wir aber nicht mehr weiter eingehen, da schon die beiden letzten Unterscheidungen genügen, um den Aesthetizismus Platons zu verstehen, auf den wir hier einzig und allein reflektieren. Wenn Platon »musisch-begeistert« war, dann wußte er ganz genau, daß er die Bahn eines allgemeingültigen diskursiven Denkens verlassen hatte. Wenn er aber auf eine Weise »mit Künstleraugen in die Welt hineinschaute«, die wir seit Kant als eine urteilsjenseitige von der theoretischen Weltvergegenständlichung trennen müssen — dann wußte er es nicht, weil eben diese Trennung dem Griechen noch gänzlich ferne lag, weil ihm, dem Schönheitsbewanderten, dem Stoffergebenen das »Wirkliche« und das »Schöne« ineinander flossen. Eben auf dieser Basis eines spielerischen Wechsels von theoretischem und künstlerischem Weltverhalten aber entwickelt sich, wie wir gesehen haben, der echte ästhetische Illusionismus, dessen Zustandekommen uns noch ein Gedicht C. F. Meyers »in Schönheit« verdeutlichen mag:

Möwen sah um einen Felsen kreisen
Ich in unermüdlich gleichen Gleisen,
Auf gespannter Schwinge schweben bleibend,
Eine schimmernd weiße Bahn beschreibend,
Und zugleich in grünem Meeresspiegel
Sah ich um dieselben Felsenspitzen
Eine helle Jagd gestreckter Flügel
Unermüdlich durch die Tiefe blitzen.
Und der Spiegel hatte solche Klarheit,
Daß sich anders nicht die Flügel hoben
Tief im Meer, als hoch in Lüften oben,
Daß sich völlig glichen Trug und Wahrheit.

Allgemach beschlich es mich wie Grauen,
Schein und Wesen so verwandt zu schauen,
Und ich fragte mich, am Strand verharrend,
Ins gespenstische Geflatter starrend:
Und du selber? Bist du echt beflügelt?
Oder nur gemalt und abgespiegelt?
Gaukelst du im Kreis mit Fabeldingen?
Oder hast du Blut in deinen Schwingen? —

Wenigstens von dem Platon, den die Renaissance für sich entdeckte, und der uns ja (im Gegensatz zu dem erst der neueren Forschung allmählich faßbar werdenden Mathematiker und Dialektiker) hier vor allem vor Augen stehen muß, weil er allein den bestimmenden Einfluß auf die Geschichte der Aesthetik ausübte, möchte man es annehmen, daß er so von den Höhen der Akropolis über das Meer hin gegen Salamis geblickt — und die Ideen geschaut hat!

Aber es blieb nicht beim Schauen. Der Illusionismus dringt in das systematische Denken ein und hindert es, wie jeder Aesthetizismus, auf theoretische Weise sich bis zum »Letzten« hinabzusenken, das ihm noch erreichbar sein kann: bis zum Problemgrund der Welt selber. Schon daran, daß Platon sich gezwungen sieht, der »Schönheit« eine Vorzugsstellung anzuweisen, läßt sich sein »künstlerisches Vorurteil« erkennen. In Schönheit — so belehrt Sokrates den Phaedros — tritt die »Idee« am deutlichsten, ja einzig deutlich in die Erscheinung; natürlich: weil hier die Scheinhaftigkeit alles Körperlichen am bemerkbarsten, ja einzig bemerkbar wird. Immer wieder taucht das Beispiel des Schönen in der Erkenntnistheorie auf — immer wieder verallgemeinert der Philosoph das an der Erfahrung eines solchen Atheoretischen Gewonnene und dehnt es auf den gesamten Bezirk der Erkenntnis aus! Künstlerisches Anschauen und logisches Denken greifen ineinander und lösen sich ab — ein ontisches Ideenreich ist das Ergebnis einer solchen theoretisch-atheo-

retischen Weltgestaltung — Dialektik heißt der Weg dahin. Welche Bedeutung dieser platonische Illusionismus im Besonderen für die Geschichte der Aesthetik haben mußte, deren Problembezirk der große Grieche eigentlich als erster sah, aber mit seinem »ethischen Intellektualismus« zusammenschmolz — das darzustellen ist hier nicht der Ort. Hier kommt es ja nicht auf eine vielseitige geschichtliche Vertiefung an, sondern lediglich auf die einseitige Herausarbeitung eines Gesichtspunktes, den wir historisch belegen, weil er uns systematisch fördert.

4.

Es fragt sich, ob wir damit alle Formen eines möglichen Aesthetizismus erschöpft haben. Fast scheint es so. Wir begannen mit der vagen »Weltanschauung« des Panästhetizismus, um über das allbekannte Phänomen der »konkreten Gebundenheit« weg zu solchen »Weltverhalten« vorzudringen, die wirklich künstlerisch befähigte Menschen bewußt oder unbewußt zu bevorzugen scheinen. Als heimliche Basis der Theorie — das haben wir eingesehen — müssen sie zum Aesthetizismus führen. Allein, was wir Empiriefrömmigkeit und Illusionismus nannten, sind beides — und mögen sie auch durchaus an die subjektive Erfahrungsweise gebunden sein — aufs Objektive hin gerichtete Weltverhalten. Sie beziehen sich dem »Welt« erfahrenden Ich gegenüber auf ein Außerhalb, sei es nun, daß der Schaffende sich fromm an seine »Gegenstände« hingibt, sei es, daß ihm ihre »wirkliche« Materialhaftigkeit wertlos wird zugunsten einer unwirklichen, aber gleichwohl objektiven Ebene. Den subjektiven Kern aller künstlerischen Tätigkeit haben wir noch gar nicht betrachtet. Wir fragten nach dem Weltverhalten des im schönen Sinne schöpferischen Menschen — wie aber steht es um sein Ichverhalten, d. h. wie erfährt er sich selbst, sein eigenes Schaffen, Formen, Bilden, sein eigenes Künstlersein? Waren wir vom Phänomen der »konkreten Gebundenheit« zur eigentlichen Grundlage dieses Phänomens vorgedrungen, immer geleitet von dem einen Bestreben, den Aesthetizismus bis in seine letzten Schlupfwinkel zu verfolgen, so werden wir jetzt, nachdem wir diese Grundlage gewissermaßen ihrer objektiven Seite nach gefunden haben, nicht haltmachen dürfen. Es läßt sich ja die Möglichkeit denken, daß ein Aesthetiker sich von allen beschriebenen Formen des Aesthetizismus wohl freizuhalten wüßte — und doch, weil er das Icherleben des Künstlers in sich spürt, eben dieses Icherleben des Künstlers — ohne zu ahnen, daß

es ein Besonderes ist — unberechtigterweise verallgemeinert und auf »Welt« überhaupt auszudehnen sich anmaßt.

Immer schwieriger wird unsere Aufgabe. Konnte es schon als ein gewagtes Unternehmen bezeichnet werden, Empiriefrömmigkeit und Illusionismus zu analysieren, insoferne eben das Weltverhalten des Künstlers selber kein »ausgesprochenes« und theoretisch geklärtes zu sein pflegt, sondern vielmehr ein gleichsam instinktives, von vornherein schon ganz und gar auf die »schöne Welt« zugeschnittenes ist, an dem die bildwebende Phantasie mehr Anteil haben mag als der urteilende Verstand — so tasten wir uns jetzt an dieses traumschöpferische Künstler-Ich selber heran. Noch haben wir nicht die Mittel zu seiner philosophischen Erkenntnis. Wir sind auf Beobachtungen angewiesen: auf Beobachtungen an uns selber, d. h. an dem Künstlerartigen, das in uns lebt, und auf Beobachtungen außerhalb unser selbst, d. h. an den mannigfachen Künstlermenschen, von deren Persönlichkeit Funken in die Geschichte übergegangen sind, die aufleuchten, wenn sie der frische Odem eines lebendigen Begreifens streift. Die eigentliche theoretische Tätigkeit besteht in diesem Falle im Verallgemeinern, im Generalisieren. Was jeder Künstler als sein Einziges, sein Unvergleichliches, sein Unersetzbares in sich spürt: sein rastlos sich betätigendes Selbst, das sich auswirkt als ein Problematisches gegenüber der unendlichen Weltproblematik — was wir selbst in uns fühlen als eine lebendig-sprudelnde Quelle, deren ursprünglichstes Sichergießen uns eigentümlichst zugehört — diese unendlichen Besonderheiten müssen wir auf einen einzigen Generalnenner bringen. Freilich: wird dabei — so kann man zweifelnd fragen — etwas überhaupt noch Wissenswertes herauskommen? Läßt sich gegenüber dem ureigensten Herzschlag sich ins Unendliche individuell betätigender schöpferischer Persönlichkeiten von d e m »Künstler-Ich« noch etwas Bestimmtes ausmachen? Muß es nicht bei der bloßen Gattungsbezeichnung bleiben, die im übrigen ganz leer ist? — Allein die Antwort lautet: sie ist so wenig »ganz leer« als das Künstler-Ich ein Allerletztes, Individuellstes genannt werden darf. Es ist eben — mag es sich »faktisch« auch noch so persönlich-einzigartig auswirken — ein K ü n s t l e r-Ich und darüber muß sich allerdings noch etwas sagen lassen: etwas höchst Allgemeines natürlich; aber vom Besonderen zum Allgemeinen vorzuschreiten ist ja die Aufgabe jeder wissenschaftlichen Untersuchung, die keine historischen Absichten verfolgt und auch noch nicht Philosophie im eigentlichen Sinne zu heißen sich anmaßt.

Wo immer ein im schönen Sinne schöpferischer Mensch sich selber gegenständlich wird, da erwacht in ihm das Hochgefühl unendlicher selbstherrlicher Freiheit! In intensiver Weise erfährt er sich als einen absoluten Gebieter über die unwirkliche Welt der Töne, der Gesichte, der Phantasien — wär' er ein Musiker wie ich, darf Beethoven von Napoleon sagen, ich würde ihn doch besiegen! Als einen Weltgestalter schaut er sich an, als einen werkschaffenden Erzeuger, der schönheitsvolle Perspektiven eröffnet, wie es ihm gefällt, als einen Richter, der die Gestalten seiner rastlos arbeitenden Bildkraft in ihr Nichts zurückschleudert oder zur Ewigkeit verfestigt, wie es ihm recht dünkt. Dies ist die Formel, auf die wir alles künstlerische Ichverhalten zu bringen vermögen: ob wir es nun in bescheidenem Maße an uns selber erfahren, oder ob es uns an den machtvollen Gestalten der erhabenen Weltbildner entgegentritt, deren große Namen wir nicht zu nennen brauchen — Schöpfertum, das sich selber lebendig als ein solches erfährt. Es ist die subjektive Voraussetzung, die letzten Endes objektiv-gerichtete Weltverhalten, wie wir sie als Empiriefrömmigkeit oder als Illusionismus charakterisierten, erst möglich macht. Ichzentriert schaut sich der Genius gleichsam im Wunderspiegel der eigenen Persönlichkeit[1]), deren zauberische Kraft von der Welt, die sie in Schönheit gestaltet, auf sich selber zurückstrahlt und das Künstler-Ich jauchzend als den unendlichen Schatz aller Schönheit selber in Schönheit vergegenständlicht und zum kostbarsten aller Kunstwerke erhebt.

Aber nicht nur der Genius empfindet also. Ein Stückchen Künstler lebt in uns allen. Wie mögliche Schönheit in jedem Blatt und in jedem Stein, in jeder Landschaft und sogar in jeder Stubenecke steckt, so liegt in uns allen die Fähigkeit möglicherweise diese unendliche Schönheit zu erfahren. Man braucht hier nicht gleich an Bilder, an Gedichte, an Kompositionen zu denken. Wie sich der »heimliche Künstler« in uns den Formenschatz einer Rose »ja sagend« in Schönheit vergegenständlicht — so vermag er sich gar leicht das, was »ja sagt« und das, was nicht nur Schönheit, sondern überhaupt irgend etwas erfährt, selber »in Schönheit« zu vergegenständlichen. Der Farmer, der am Feierabend seiner Hände Werk überblickt und sich daran freut, nicht weil es ihn bereichert, sondern weil

1) Näheres über den hier verwendeten Begriff »Persönlichkeit«, sowie über das damit in Zusammenhang stehende Macht- und Freiheitsproblem findet man in meiner Schrift »Die ethisch-politische Persönlichkeit des Philosophen« Abschnitt II und III.

er es gemacht hat — der Handwerker, der einen Tisch oder einen Schuh oder ein eingebundenes Buch in derselben Weise als seiner Hände Werk betrachtet — der Baumeister, der mit Lust sieht, wie sich der Brückenbogen in die blaue Luft hineinwölbt, dessen Spannungen er berechnet hat und bis in die Fingerspitzen nachzufühlen versteht — der Philosoph vor allem, der in Gedanken baut und das Werden seiner Arbeit, die eine Weltbändigung bedeutet, mit dem frohen Ichgefühl des Schöpfers verfolgt — sie alle schauen möglicherweise, wenn auch nicht die »Welt«, auf die hin sie gerichtet sind und die sie bearbeiten, so doch sich selber d. h. ihr schöpferisches Ich als ein s c h ö n e s an, insoferne es etwas leistet, insoferne es »hineinlangt« in die »unendlich problematische Welt« und etwas daraus macht. Der Schöpfer in ihnen erfährt sich selbst und er erfährt sich möglicherweise »in Schönheit« d. h. er erfährt sich als Künstler, obwohl er »eigentlich« gar kein Künstler ist. Bis zu welcher Intensivität der Selbstherrlichkeit muß sich aber ein solches künstlerisches Icherleben steigern, wenn auch das Geschaffene ein Werk der Schönheit geheißen werden kann und letzten Endes nichts anderes bedeutet als Schönheit! Wir begreifen den D i c h t e r, in dem die bildzeugende Gestalterkraft sich sozusagen »rein« am Material der eigenen Phantasien auswirkt, wenn er singt:

> Ein Eroberer zieht der Poet einher:
> Ihm diene die Welt und der Menschheit Herz
> Wie ein Ball in der Hand, den übungsreich
> Bald fängt, bald wirft
> Des erhabenen Spielers Anmut!

Sein herrliches gestaltend-bewegtes Ich ist es eben, das ihm hier selber in Schönheit gegenständlich wird, das er aus sich heraus- und sich gegenüberstellt auf eine Art und Weise, die ihm einzig angemessen ist: künstlerisch-formend! »Ihm diene die Welt!« befiehlt er triumphierend — und wir geben ihm recht. Wir wissen es, er macht sich keiner Selbstüberhebung schuldig. »Welt« und nicht minder umfassend muß das unendliche Material heißen, dem gegenüber sich sein Gestaltertum auswirkt. Denn kein Geringeres ist ja unser aller Arbeitsfeld und wer einmal (und wenn auch in noch so bescheidenem Maße!) sich selbst erfahren hat als einen in die Welt Hineingreifenden und Weltformenden — wie sollte der das Schöpferhochgefühl des Künstlers nicht verstehen, der doch ein Neulandentdecker der Schönheit ist und ein Werkmeister zugleich?

Auch der Weltdenker wird den Weltbildner »verstehen«. Aber dieses »verstehen« darf kein bloßes »mitfühlen«, kein bloßes »sympathisieren« bleiben. Der Weltdenker muß erkennen, wie er es selbst dem Weltbildner gleich tut, insoferne er sich »Welt« gegenüber schöpferisch betätigt — er muß sich zugleich aber klar darüber sein, daß die Art dieser Betätigung selbst keine ästhetische, sondern vielmehr eine theoretische ist, obwohl der »heimliche Künstler« in ihm sie als eine »schöne« erfahren kann.

Damit ist zugleich auf den Urquell alles Aesthetizismus überhaupt hingewiesen wie auf seinen letzten am schwersten aufzuspürenden Hinterhalt. Die Erfahrung des Schöpferischen als einer in der eigenen problematischen Persönlichkeit zentrierten Formkraft zeigt dem illusionistischen Spiel ebenso wie der stoff-vergötternden Empiriefrömmigkeit allererst ihre beiderseitige Verankerung im Subjektiven — wird sie aber selber »in Schönheit« gemacht, so wird das formende Ich selber bereits auf eine bestimmte Weise vergegenständlicht werden, deren »Einseitigkeit« die Weltanschauung des Philosophen ursprünglichst durchgreifen und bestimmen muß. Wer die Welt »durchdenkt« und sich von allen atheoretischen Vergegenständlichungsweisen freizuhalten versteht, der wird das »weltformende Ich« selber — was an anderer Stelle noch einläßlich auseinandergesetzt werden soll — letzten Endes begrifflich fassen müssen und er wird in ihm einen Grenzbegriff zu erkennen haben. Wer aber nicht auf diese Weise wissenschaftlich an die »Welt« herangeht, die in ihm selber sich — theoretisch gesprochen — als ein subjektives Eines einem objektiven Anderen gegenüberstellt, der wird sein sogenanntes »Ich« selber im empiriefrommen oder im illusionistischen Sinne erfahren, d. h. es sich deutlich machen als ein verehrungswürdiges schöpferisches Prinzip, dem die Stofflichkeit eines glühend-erregten, begeistert-schlagenden Künstlerherzens zukommt — oder das selber ein »Ideelles« ist, ein geträumtes Träumendes, ein Gedicht Gottes, dessen Rhythmus nun weiter schwingt und weiter webt aus dem unendlichen Formenschatz seines unendlichen Erzeugers. — Es ist etwas Herrliches und Wundervolles um eine solche Ueberzeugung! Wollen wir sie dem Künstler nehmen? Sowenig wie dem Religiösen seinen Gottesglauben, der eben diesen subjektiven Quellpunkt als »Seele« und die Welt selber als einen Ausfluß der unendlich-einen »Persönlichkeit« faßt! Aber in der Wissenschaft können wir solche Aesthetizismen ebensowenig dulden wie Religiosizismen. Gerade weil die Theorie selber herangehen will und soll an das Schöne und an das Heilige um es auf ihre Weise zu deuten — gerade deshalb darf

sie selber nicht mit Mitteln arbeiten, die (theoretisch angesehen!) »Welt« auf eine ganz andere Weise sinnvoll vergegenständlichen. Für sie ist das »Weltgeheimnis« ein theoretisches Problem, sie stellt begrifflich ihre Fragen und gibt urteilend ihre Antwort. So sucht sie eigengesetzlich mit der Welt des Künstlers »fertig zu werden« — eben mit der »Welt«, die sich der Künstler aus der »unendlichen Problemfülle« heraus problemlösend »gestaltet« gerade dann, wenn er über den Philosophen den Kopf schüttelt und dichtend verkündet:

Das Weltgeheimnis ist nirgendwo; es ist nicht hier und nicht dorten
Es schaukelt sich wie ein unschuldiges Kind in des Sängers blühenden Worten.

Wie aber wollen wir diese letzte, diese in jeder Hinsicht »persönlichste« Form des Aesthetizismus nennen? So schwer sie zu fassen ist und so schwer sie für den Aesthetiker, der selber eine bildende Kraft lebendig in sich spürt, zu vermeiden sein mag — so schwer ist sie auch auf eine eindeutige Formel zu bringen. Wer sie verstanden hat, der mag sie **die Verabsolutierung des Künstler-Ichs** heißen. Aber die wenigsten, die diesem Aesthetizismus verfallen sind, werden sich dabei angerufen und betroffen fühlen! Denn freilich: dieser »schaffende Künstler« wird ja selten bei seinem rechten Namen genannt. Er heißt Gott, Natur, Weltgeist, Leben. Erst die Einzeluntersuchung zeigt meistens, ob wirklich ein Aesthetizismus vorliegt oder ob es sich um einen Religiosizismus handelt, oder ob das in Frage steht, was wir heute als »Lebensphilosophie« bezeichnen. Bei den großen metaphysischen Systemen ist immer das eine wie das andere zugleich der Fall. Es handelt sich hier um die Verabsolutierung eines Schöpferischen, das wir vor allem einmal »lebendig in uns spüren« (womit noch gar nichts »gewonnen« ist), das aber als ein solches erst erfahren wird auf eine künstlerische Weise (was eine sinnvolle, aber atheoretische Vergegenständlichung bedeutet), und das die religiöse Weltformung außerdem noch einbettet in die Einheit der allesdurchgreifenden göttlichen Person. Nur insoferne die Ich-Erfahruug auf eine künstlerische Weise geschieht, interessieren uns diese umfassenden Mischgebilde; denn nur in dieser Hinsicht liegt ja ein Aesthetizismus vor.

Dieser Aesthetizismus ist um so schwerer festzustellen und wird sich um so hartnäckiger behaupten, je sieghafter sich im übrigen die Theorie auf der Basis einer solchen außertheoretischen »Vor-Gestaltung« des eigenen Ichs — wir können sie ein »Vor-Urteil« nennen, weil sie vor dem Urteilen der »unendlichen Problemfülle« bestimmend gegenübertritt — erhebt und »alle« Welt auf ihre Weise in Frage und Antwort zerspaltet um sie eben dadurch zu erkennen. Denn jetzt macht sie ja nicht mehr vor der objektiv herausgestellten vor-urteils-

mäßig im illusionistischen oder im empiriefrommen Sinne konstituierten »Ebene« eines künstlerisch vorgeformten Welt-Materials halt! Sie versteht es auch diese objektive Grundschicht noch zu zerdenken und — ist damit doch noch nicht zum Allerletzten vorgedrungen. Dem weltbearbeitenden »Ich« gegenüber macht sie sich der »Vor-Urteile« schuldig, die sie der »objektiven Welt« gegenüber als solche erkennt.

Ein geschichtliches Beispiel soll abermals helfen das allgemein und abstrakt Herausgearbeitete zu verdeutlichen. Wir werfen einen Blick auf Schillers allbekannten Kantianismus.

Es ist kein Zufall, daß gerade ein Künstler der erste bedeutende Schüler und Apostel des »kopernikanischen« Philosophen geworden ist. Nur wer wie Schiller in einer Welt lebte und webte, die keine »wirkliche« war und doch eine sinnvolle genannt zu werden verdiente, vermochte sich verhältnismäßig rasch und mit dem vollen Bewußtsein der Bedeutung in Kants grundlegenden Gedanken hineinzufinden, ohne doch seiner Begründung in der Vernunftkritik (die Schiller niemals eigentlich studiert hat) ausführlich nachzuspüren: in den Gedanken, daß auch in jener anderen »realen« Welt das Wesentliche nicht in der »Wirklichkeit« zu suchen sei. Der Verstand schreibt der Natur die Gesetze vor — hatte Kant gesagt — und Schiller verstand ihn gut; denn er brauchte nur an seine eigene künstlerische Tätigkeit zu denken, die (im Gegensatz zu Goethe beständig im Gefühl ihrer großen Verantwortung zugleich reflektierend) den Kanon ewiger Normen einem Material gegenüber schöpferisch entwickelte und erweiterte, von dem er überzeugt war, daß es gleichfalls bereits in einer Form stehen und mithin ein »geformter Stoff sein« mußte (Kallias-Brief vom 25. Jan. 1793). Bereits diese Formulierung des »Materials der Kunstgestaltung« zeigt uns, daß sich Schiller von den Aesthetizismen seiner Jugend (soweit sie in Empiriefrömmigkeit und Illusionismus bestanden) freizumachen gesucht hatte und in der Tat den Philosophen begriff. Er ist bereit die »schöne Welt« — deren Struktur ihn als Aesthetiker allein interessiert — restlos zu zerdenken; das künstlerische Apriori ist das eigentliche Thema seiner geplanten Aesthetik und er sieht deutlich ein, daß diese Frage nicht einem »Gegenstand« im vorphilosophischen Sinne, sondern einem »Imperativ« gilt (Brief an Körner vom 25. Oktober 1794), den in seiner Reinheit nur fassen kann, wer die Gegenständlichkeit zertrümmert, wer — in unseren Formeln zu reden — unter die »schöne Welt« hinuntertaucht auf den Grund der »unendlichen Problematik der Welt«. Allein: wenn nun also im kritischen Sinne die der alten Metaphysik so vorzüglich wichtige »Substanz« als ein

formloses und deshalb unfaßbares und letzten Endes wertfreies »Ansich« gänzlich zurücktreten muß — wie steht es dann mit den »Akteurs«, die dieses »Ansich« gesetzgeberisch bestimmen? Sie selber irgendwie als »Natur« zu fassen, geht nicht an: sie müssen als übermateriell und überpersönlich zugleich bestimmt werden. Kant leistete beides, indem er den Begriff der transzendentalen synthetischen Einheit der Apperzeption bildete — das Ich aber so gut wie das Es ebendamit zugleich grenzbegrifflich faßte und ihm dadurch wohl einen »logischen Ort« anwies, über seine metaphysische Absolutheit aber ebensowenig ausmachte wie über das Ansich der objektiv-vergegenständlichten Stofflichkeit. Wohl hatte der »Alleszermalmer« in der Kritik der praktischen Vernunft jene allbekannten Gedanken angebahnt, die das Ich nun auch »praktisch« fassen, und zu psychologischen wie metaphysischen Umdeutungen Anlaß geben können. Allein in der Einleitung seines dritten genialsten und Schiller vertrautesten kritischen Hauptwerkes, in der er die Resultate seines bisherigen Nachdenkens von hoher Warte aus noch einmal systematisch zusammenzufassen sich bemühte, zeigte Kant dann doch (wenn man von gewissen Reminiszenzen an eine eigentlich überwundene psychologische »Einteilung der menschlichen Vermögen« absieht) ziemlich eindeutig, wie es eigentlich gemeint war — und wenn sich dieses Werk auch in seinem ersten Teil zu einer Aesthetik verengert (was durchaus nicht in der Natur der Sache lag!), so eröffnete doch gerade die »Kritik der teleologischen Urteilskraft« die gewaltigsten Perspektiven sowohl nach rückwärts als nach vorwärts: sie leitet über in ein System, das Kant ungeschrieben ließ, und macht die schwierigsten Abschnitte der Vernunftkritik eigentlich erst verständlich.

Hat sich Schiller zu diesen Gedanken Kants irgendwie prinzipiell in Widerspruch gesetzt? Man kann es nicht eigentlich sagen. Er ist überall ein ziemlich getreuer Kantianer geblieben, wo er überhaupt philosophiert hat — aber der Punkt läßt sich eben aufzeigen, wo er das weitere theoretische Vorwärtsdringen von vornherein mit Bewußtsein aufgibt. Auf die Herausarbeitung dieser »inneren Grenze« des Philosophen Schiller kommt alles an; er hat sie nur selten (und wenn schon überhaupt einmal, dann als Gedanken*dichter*) überschritten, aber sie war doch immer vorhanden und läßt, wenn man sie einmal klar erkannt hat, auch jene philosophischen Arbeiten in einem merkwürdig unkantischen Licht erscheinen, die, *weil sie sich nicht mit den letzten Problemen aller Philosophie überhaupt beschäftigen*, so aussehen,

als ob sie in vollkommener Uebereinstimmung mit Kant geschrieben wären.

Beachten wir zunächst wohl, daß Schiller seine philosophischen Studien nicht eigentlich »um ihrer selbst willen« betrieben hat. Sie erwuchsen ihm vielmehr letzten Endes aus dem ganz eigentümlichen »Ethos« seines Dichterseins. »Ihm diene die Welt!« — diesen oben angeführten selbstherrlichen Worten (die zwar nicht von ihm stammen, aber in deren Sinn sich doch seine Künstlerschaft auswirken mußte) bemüht er sich das »gute Gewissen« zu geben; seine im höchsten Sinne moralische Persönlichkeit forderte das; er konnte nicht autonom über die Welt »verfügen« ohne sich sein Recht dazu bewiesen zu haben. Einzig und allein mit den Mitteln der kantischen Philosophie — das sah er immer deutlicher ein, seitdem er sich ernsthaft nicht nur mit den geschichtsphilosophischen Parergis, sondern auch mit den kritischen Hauptwerken dieses Denkers beschäftigte — ließ sich etwas Derartiges durchführen. Mit unendlicher Energie verfolgte er seine Aufgabe. Aber: wie hätte er »voraussetzungslos« ans Werk gehen sollen? »Voraussetzung« war und blieb sein eigenes Künstler-Ich, seine Dichterpersönlichkeit, im Hinblick auf die er ja überhaupt zu philosophieren begann. Ueber sie hinwegschreiten konnte er nicht und wollte er nicht. Er setzte sie fraglos an die Stelle jener von Kant auch noch begrifflich gefaßten synthetischen Funktion. Zweifelsohne hat damit Schiller keiner kantischen Behauptung direkt widersprochen. Er macht vielmehr lediglich die letzten Konsequenzen der Theorie nicht mit: anstatt das Subjekt selber seiner — theoretisch angesehen! — verbindenden Eigenschaft nach auf die transzendentale Ebene zu transponieren (was doch die einzige Möglichkeit für ebeneinsolches »Subjekt« ist, die Objektivität seiner selbst denkend herauszuarbeiten!), läßt der Dichter dieses letzte theoretische Problem überhaupt vollständig unbearbeitet und tritt dafür mit der ganzen schöpferischen Lebendigkeit seiner künstlerischen Persönlichkeit in die entstandene Lücke. Ein solches Verfahren konnte nicht ohne Folgen bleiben.

Zwar: Schillers erstes bedeutenderes Abweichen vom Buchstaben des Meisters — sein Versuch den Begriff der Schönheit objektiv zu fassen, was Kant abgelehnt hatte — bedeutet eher ein Bekenntnis zu dessen Geiste. Denn, mag im Anfange (zur Zeit als die »Kallias-Briefe« geschrieben wurden) immerhin noch ein gewisser Platonismus mit im Spiele gewesen sein, so kam der Dichter doch unter Fichtes problem-zuspitzendem Einfluß sehr bald darüber hinweg und lernte eben diese »Objektivität« des Schönen »imperativisch«

zu fassen. Allein gerade diese Bekanntschaft mit Fichteschen Lehren beförderte andererseits die Abwendung von Kant hinsichtlich der Auffassung des »Ich«. Sich an die an sich leicht mißverständliche und gefährliche Lehre vom Genie anklammernd, wie sie in der Kritik der Urteilskraft vorgetragen wird, lebte sich Schiller — sicher nicht ohne eine gewisse Ahnung der Differenz! — immer mehr in »anthropologische« Vorstellungen hinein, die dann in seiner umfassendsten ästhetischen Schrift »Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen« aufs deutlichste zum Durchbruch kamen. In einer Anmerkung zu Brief 13 weist er hier ausdrücklich auf das Problem der »Person« hin, freilich ohne Fichte gegenüber (dessen Wissenschaftslehre von 1794 er anführt) Stellung zu nehmen. Im ganzen Verlauf der Untersuchungen aber ist es durchaus »der Mensch«, von dem die Rede ist: er ist dem stofflichen Weltmaterial verhaftet als Naturwesen und schreibt ihm die Gesetze vor als autonomer Geist; im Künstler aber kommt es zum harmonischen Ausgleich des Stoff- und des Form»triebes«. Wie unkantisch ist schon allein diese Ausdrucksweise, wenn wir an die tiefsten und letzten Tendenzen der Transzendentalphilosophie denken — denn daß im einzelnen auch bei Kant an psychologisierenden und anthropologisierenden Wendungen kein Mangel ist, kann ja leider nicht in Abrede gestellt werden. Aber nun zeigt es sich bei Schiller mit einem Male ganz deutlich, daß es ein heimlicher Aesthetizismus ist, der seiner gesamten Spekulation zugrundeliegt und ihr die letzten theoretischen Konsequenzen unmöglich macht! Nur der Künstler ist eigentlich frei und insofern ein ganzer Mensch — heißt es weiterhin — denn: er erfüllt das Gesetz, indem er es gibt, während das »Naturwesen« eben den Regeln unterworfen ist, die das »Geistwesen« in abstrakter Reinheit herausarbeitet. Der Künstler verbindet so gestaltend gleichsam zwei »halbe Welten«, zwischen denen es sonst keine vermittelnde Brücke geben würde. Wir fühlen das Relativ-Richtige, das einer solchen Auffassung irgendwie zugrundeliegen muß, und hoffen es im Gedankengang einer systematischen Aesthetik auch noch herauszuarbeiten — können wir aber Schillers Darstellung, so wie sie vorliegt, mit Kant unseren Beifall schenken? Schwerlich. Die Urteilskraft sollte — dahin ging Kants Meinung — eben jene Verbindung herstellen: ein allgemeines Vermögen, das in Wahrheit nichts anderes darstellt als jene »transzendentale Synthesis« auf einer höheren, nunmehr nicht bloß die anschauliche und die gedankliche Welt, sondern vielmehr die Welt der Notwendigkeit und die Welt der Freiheit zusammenfassenden Stufe! Wie sich eine »Kritik« dieser »Urteilskraft«

überhaupt mit einer »Kritik des Geschmackes« verbinden konnte, soll an einer anderen Stelle untersucht werden. Hier kommt es darauf an einzusehen, daß Schiller (nicht ohne in der Lehre vom Genie einen gewissen scheinbaren Rückhalt zu haben) das durch seine eigenen Regeln gebundene und die »Welt« bindende d. h. das Weltmaterial mit den Formen, die ihm zu Gebote stehen, v e r bindende »Subjekt« Kants in einen »schaffenden Künstler« verwandelt hat, wie er ihn in sich selber weltgestaltend erlebte.

Damit aber hat er sich zweifelsohne jenes »letzten« und wohl am schwersten »auch noch« zu überwindenden A e s t h e t i z i s m u s schuldig gemacht, den wir als die V e r a b s o l u t i e r u n g d e s K ü n s t l e r - I c h s charakterisierten. Weil er in sich einen autonomen Schöpfer spürte, der sich »frei« im kantischen Sinne den Gesetzen unterwarf, die er sich selber in jedem Augenblick »problemstellend« vorschrieb, entwickelte sich seine ästhetische Theorie gewissermaßen im beständigen Hinblick auf ein »Mittleres« zwischen einer theoretischen letzten Endes im »reinen Sollen« verankerten Formenlehre — und einem materialverhafteten Schaffen aus einer naturhaften »Person« heraus, der gegenüber die »Intelligenz« Kants nichts anderes zu sagen wußte als: hier arbeitet eine »Natur« als ob sie »Geist« wäre. Und zwar soll dabei gar kein so großes Gewicht darauf gelegt werden, daß dies »Mittlere« in seiner endgültigen Fassung als der aus dem »Künstler-Ich im Menschen« fließende »Spieltrieb« insoferne verabsolutiert wird, als ihm Schiller in den »Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen« natürlich die höchste Wichtigkeit, ja geradezu eine in einzigartiger Weise panharmonisierende und staatenbildende Macht zuschreibt. Darauf kommt es vielmehr an, daß es ein unaufgelöster »Block«, ein »Absolutum« bleibt, das Schiller in sich selber vorfand und zum mindesten grenzbegrifflich hätte fassen müssen — dessen »faktisches« Erlebtwerden ihn aber davon abhielt auch noch die Problematik dieses »Künstler-Ichs« selber t h e o r e t i s c h zu vergegenständlichen und in Frag und Antwort auf der transzendentalphilosophischen Ebene auszubreiten. Er biegt so ins Psychologisch-Anthropologische ab und faßt es — als »Trieb«. Allein: hätte man von dem Dichter erwarten sollen, daß er über sein eigenes geniales »Ich« hinweg eine »Transzendentalphilosophie« bis in ihre letzten Konsequenzen verfolgte — nachdem der Philosoph selbst nicht zu einer restlos klaren und eindeutigen Durchführung seiner Lehre in dieser Hinsicht gekommen war? Schiller zog es vor in seiner letzten größeren ästhetischen Abhandlung zu seinem Ausgangspunkt zurückzukehren: zu sich selber. In »Ueber naive und sentimentalische

Dichtung« stellt er die eigene, der Reflexion auf das »Sollen« nicht abholde Künstlerpersönlichkeit der Goetheschen gegenüber, die in ungleich höherem Maß der Kantischen Auffassung eines »Genies« entspricht. Der Gedanke, eine »Aesthetik« zu schreiben, tritt vollkommen in den Hintergrund. Der Dichter hatte sich selber gefunden und konnte von dieser »Mitte« aus sich daran machen die »Welt« zu vergegenständlichen nicht als Denker im beständigen Hinblick auf die Allheit eben dieser Welt, sondern als Künstler unter beständigem Zurücktauchen in die Einheit seiner schöpferischen Persönlichkeit. Sein erstes Werk war der Wallenstein. —

Wer wollte Schiller deswegen tadeln? Nicht einmal die Betrachtung der Geschichte der neueren Aesthetik (und auch der Philosophie überhaupt), die von den Gedanken des Dichters weitgehender und folgenschwerer beeinflußt ist, als man gewöhnlich anzunehmen scheint, würde einen solchen Tadel rechtfertigen können. Wir aber, die wir keine Künstler sind wie Schiller, müssen uns klarmachen, daß wir nicht so philosophieren dürfen wie Schiller. Was für ihn »Aufgabe« im künstlerischen Sinne war, ist für uns »Aufgabe« im theoretischen Sinne — die Welt — und diese allumfassende Aufgabe schließt, auch wo sie sich auf die theoretische Vergegenständlichung der »schönen« Welt beschränkt, das »Künstler-Ich« selber in sich ein. — Wie auf Grund einer derartigen Problemstellung eine »Aesthetik« prinzipiell möglich ist, darüber haben wir nichts ausgemacht. Eines aber wissen wir: soll sie faktisch möglich sein, dann ist sie es nur auf Grund unserer »Fähigkeit« Welt überhaupt im schönen Sinne — philosophisch gesprochen — »vergegenständlichen« zu können. An diese gewissermaßen immanente Voraussetzung knüpften wir eine Voruntersuchung an, deren Resultate jede wahrhaft wissenschaftlich-philosophische Aesthetik in bedeutsamer Weise »etwas angehen«, und die hiemit abgeschlossen ist. Sie mußte dem Charakter einer Voruntersuchung entsprechend noch wesentlich auf eine Weise durchgeführt werden, die überall im »Faktischen« verhaftet bleibt. Ihr Gegenstand waren mögliche Aesthetizismen, die als eine Hauptgefahr aller werdenden Aesthetik auf Grund ihrer »faktisch« ursprünglichsten Voraussetzung nicht nur möglicherweise, sondern sogar sehr wahrscheinlich zur Entfaltung kommen.

Es muß der feste Wille eines jeden künftigen Aesthetikers sein, insoferne er Wissenschaft anstrebt, sich dieser »Aesthetizismen« nicht schuldig zu machen. Obwohl die Durchführung

seiner Aufgabe »praktisch« eine lebhafte, oft geübte Schönheitserfahrung überall voraussetzt, so darf er es doch der »Art und Weise« dieser Weltvergegenständlichung nun und nimmermehr erlauben selber irgendwie in sein Denken einzudringen und ihn so zu verleiten insgeheim Welt zu »bilden« (natürlich ein ganz vorläufiger Ausdruck; denn was da »eigentlich« geschieht, das formuliert ja erst die Aesthetik auf ihre theoretische Weise!), wo er Welt »denken« sollte. Er darf weder die Weltanschauung des Aestheten zu der seinigen machen, noch der »konkreten Gebundenheit«, deren Fesseln ihm als einem charaktervollen Liebhaber von Schönheit auferlegt sein werden, irgendwelchen Einfluß auf seine Theorien verstatten. Auch von aller heimlichen »Empiriefrömmigkeit« und von jenem platonisierenden »Illusionismus« muß er sich frei machen, obwohl es ihm vielleicht schwer fällt. Und schließlich hat er sogar über sich selber als ichzentriertes weltproblemlösendes Individuum hinwegzuschreiten; es wird von ihm verlangt, sein persönliches Weltbildnersein ganz und gar auszulöschen, geradeso wie sein persönliches Weltdenkersein. Sein philosophischer Halt ist die unendliche Problematik der Welt, sein Ideal die allseitige theoretische Lösung derselben. Das »Welt« auf mannigfache Weise (theoretisch, künstlerisch, religiös usw.) vergegenständlichende »Ich« fällt in diese unendliche Aufgabenfülle selber hinein: es ist kein weltwurzelhafter absoluter Gegenstand, sondern seine Gegenständlichkeit ist selber ein Problem, das theoretisch gelöst werden muß.

Zweifelsohne werden freilich auf einer philosophisch erfahrenen, wissenschaftlich-systematisch weiterhin zu vergegenständlichenden und theoretisch zu formulierenden Welt-Problem-Ebene dann weiterhin nicht nur das »Ich«, sondern auch das »Künstler-Ich« und (da beide ja nur urteilend voneinander geschieden werden) auch ihre beiderseitige Verankerung im philosophierenden Geiste ihren »logischen Ort« erhalten müssen! Aber diese Probleme fallen mit der Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit einer Aesthetik zusammen — und damit zugleich nach der Möglichkeit einer Philosophie, die über das »Denken über das Denken« hinausgeht — und letzten Endes mit der Frage nach der prinzipiellen Möglichkeit von »Welt« als einem (philosophisch vergegenständlicht!) auf mannigfache Weise gegenständlich-aufzulösenden Unendlichen Problematischen. Wir können sie in ihrer Fülle hier nicht einmal andeuten, geschweige denn bearbeiten. Aber wenn wir sie bearbeiten wollen — und wer das umfassende Gedankengewebe einer Aesthetik anzuzetteln unternimmt, der macht den Versuch! — dann werden wir uns nicht »unter dem

Denken« unser theoretisches Werkzeug entschlüpfen lassen dürfen um heimlich das Weltverhalten des wissenschaftlichen Menschen mit dem Weltverhalten des Künstlers zu vertauschen. »Vor-Urteile« können in der Philosophie nicht geduldet werden. Die faktische »Voraussetzung« aller Aesthetik, die wir als solche anerkennen, darf nirgends hindern, bereits »im Anfang« der Philosophie und mithin auch der Aesthetik die »Wendung zur Wissenschaft« zu vollziehen und den mit bewußter »Einseitigkeit« eingeschlagenen theoretischen Weg zu Ende zu gehen — gerade weil wir prinzipiell untersuchen müssen, was wir hier vorbereitend als die »faktische« Voraussetzung aller Aesthetik dementsprechend »vorphilosophisch« formulierten als die »Fähigkeit zur Weltvergegenständlichung im schönen Sinne«.

Der dichterische Ausdruck mystischer Religiosität bei Rainer Maria Rilke.

Von

August Faust (Heidelberg).

Daß die Dichtungen Rainer Maria Rilkes im folgenden einer religionsphilosophischen Fragestellung zugrunde gelegt werden, scheint einiger Rechtfertigung zu bedürfen. Man könnte meinen, ein moderner Künstler sei der ursprünglichen Gewalt des Religiösen nicht mehr nahe genug, nicht mehr so nahe, wie es die Menschen weniger reflektierter, religiös unmittelbarer Zeiten gewesen sind. Ja, selbst wenn Rilke trotz alles (sogenannten) Aesthetentums und trotz aller Reflektiertheit wirklich zu den Urquellen der Religion gefunden haben sollte, so könnte man glauben, die dichterische Form der Mitteilung, der poetische Ausdruck, müsse eine Abschwächung, eine Umdeutung oder gar Verfälschung des religiösen Urphänomens zur Folge haben: Schöne und bilderreiche Redensarten über Religion seien selbst nichts eigentlich Religiöses, nichts, worüber eine Religionsphilosophie sich theoretische Klarheit zu verschaffen hätte.

Alle diese Bedenken indessen haben zurückzutreten, wenn sich zeigen läßt, daß von einer bestimmten, von der sogenannten »mystischen« Art der Religiosität gar nicht anders gesprochen werden kann als in symbolischen Andeutungen und künstlerisch gestalteten Bildern. Denn dann dürfen diese Ausdrucksmittel nicht etwa nur nebenher als ein unvermeidliches Uebel mit in Kauf genommen werden; sondern dann sind sie gerade zu einem Hauptgegenstand der religionsphilosophischen Untersuchung zu machen. Es handelt sich dabei keineswegs nur um eine bloß methodische Vorfrage, ohne deren Berücksichtigung die Religionsphilosophie unter Umständen an ihrem eigentlichen Gegenstand vorbeireden könnte. Vielmehr ist

das Mißverhältnis zwischen mystischer Religion und religiösem Ausdruck ein so einzigartiges, daß bei seiner Untersuchung sich zugleich tiefe Einsichten in das eigentümliche Wesen dieser Religiosität erschließen müssen. Es muß im Wesen der Mystik begründet sein, wenn hier die Ausdrucksmöglichkeiten so ganz andere und so sehr viel verwickeltere sind als anderswo.

So würde sich vor aller konkreten religionsphilosophischen Fragestellung das Problem des Ausdrucks erheben, die Frage, woran es liegen könnte, wenn sich das Mystisch-Religiöse direkt und unmittelbar überhaupt nicht, mittelbar aber nur auf ganz bestimmten und vielfach verschlungenen Umwegen ausdrücken lassen sollte. Ein solches Problem ist in voller Schärfe nur herauszuarbeiten, wenn die zur Verfügung stehenden Ausdrucksmittel einmal lediglich als solche, lediglich mit Rücksicht auf ihre ausdrückende Funktion betrachtet werden. Gerade unter den Aeußerungen »genialer« religiöser Persönlichkeiten und unter den Dogmen und Riten großer Religionsgemeinschaften aber gibt es überhaupt keine bloßen Ausdrucksmittel; hier spielen überall die letzten religiösen Entscheidungen auch noch in die Ausdruckssphäre selbst hinein. Die Worte eines Propheten z. B. beanspruchen sehr viel mehr zu sein als bloß kundgebende Worte, mehr als ein bloßes sprachliches Mittel zur intersubjektiven Verständigung über religiöse Dinge; sie selber wollen als eine religiöse Realität anerkannt werden, als göttliche Offenbarung, nicht nur als schlichte Worte der bloßen Mitteilung sondern als »Wort Gottes«. Diese unmittelbare, diese nicht erst durch die ausdrückende Funktion vermittelte religiöse Bedeutsamkeit von Ausdrücken wird sich im Laufe unserer Untersuchung sogar als durchaus im Wesen der Religiosität begründet erweisen. Unsere vorläufige Frage nach der bloßen ausdrückenden Funktion läßt sich aber in der größtmöglichen Reinheit nur dann stellen, wenn jedes unvermittelte Mitschwingen des Religiösen auf ein Minimum beschränkt bleibt. Das ist überall dort der Fall, wo (wie z. B. in der modernen Dichtkunst) die Ausdrucksmittel bewußt geschaffen und bewußt gepflegt werden lediglich zum Zwecke des bloßen Ausdruckes. Hier bietet sich am ehesten die Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen dem, was bloße Sache des Ausdruckes ist, und dem, was zum eigentlichen Wesen des Religiösen und speziell der mystischen Religiosität gerechnet werden muß [1]).

---

1) Diese Unterscheidung wird erleichtert, je weniger störend die historischen Gebundenheiten der Ausdrucksmittel, d. h. je vertrauter diese unserem heutigen

I.

Die Unentbehrlichkeit indirekter Ausdrücke für die Mystik[1]).

Die Religionsphilosophie vermag es nicht, aus sogenannten philosophischen Grundsätzen eine »Religion« theoretisch herzuleiten und auf Grund von gedanklichen Konstruktionen als ein unverbrüchliches, weil sozusagen theoretisch »gesichertes« Dogma zu verkünden. Das Religiöse muß als vorhanden vorausgesetzt werden; und die Frage ist nur, wie weit kann man ihm mit Mitteln der Theorie gerecht werden, um es gerade in seiner Unableitbarkeit würdigen und (wenn möglich) zu einem umfassenden philosophischen System in Beziehung setzen zu können. Darum darf das Religiöse nicht von vorneherein in irgendwelche vorgefaßten (wenn auch im übrigen noch so gut bewährten) Auffassungsformen der Philosophie gepreßt werden. Das eigentümliche und unvergleichbare Wesen der Religion und speziell der mystischen Religiosität muß vielmehr in seiner vollen Unabhängigkeit und Autonomie geachtet und möglichst aus seinen eigenen konstitutiven Momenten verstanden werden.

Im Mittelpunkt der mystischen Religiosität aber steht die allumfassende Verschmelzung von Menschenseele mit Welt und Gott zu einer absoluten Einheit, zur Subjekt-Objekt-Identität, zum »All-Einen«. Die Mystiker selbst weisen darauf hin, daß alle in der Philosophie sonstwie anwendbaren begrifflichen Formen hier durchaus unzureichend sein müssen. Das All-Eine läßt sich nicht in Begriffe fassen oder gar begrifflich verstehen. Alles Begreifen ist zugleich ein Unterscheiden, vom »All-Einen« aber ist aller Unterschied ausgeschlossen; jede Unterscheidung würde eine Relativierung seiner unscheidbaren Absolutheit und eine Zerstückelung seiner »vollendlichen Totalität« bedeuten.

Das gilt insbesondere für den Unterschied von Rationalität und Irrationalität: Das Religiöse ist nicht etwa bloß ein irrationaler »Inhalt«, von dem dann nur noch zu fragen wäre, ob er sich zum Zwecke des Ausdruckes in rationale »Formen« fassen läßt oder nicht. Auch

---

Kulturbewußtsein sind. Wie weit aber Rilkes Dichtung gerade in der jüngsten Gegenwart Wurzeln schlägt, dafür geben vielleicht folgende Zahlen einen Beleg: Von 1905 bis 1917 erschienen 11 000 Exemplare des »Stundenbuchs«, von 1918 bis 1922 dagegen 38 000 Exemplare.

1) Die Ausführungen dieses Abschnittes schließen sich terminologisch und sachlich an Gedankengänge meines Lehrers Heinrich Rickert; vgl. besonders das »System der Philosophie« I. Teil, Tübingen 1921.

bei diesem Gegensatzpaar, wie bei jedem anderen, läßt sich das »All-Eine« weder auf die eine noch auf die andere Seite stellen. Durchgängige Rationalisierung kann der mystischen Religiosität ebensowenig gerecht werden wie völliger Verzicht auf jede »ratio« und unbedingte Preisgabe alles Rationalen zugunsten eines (als Wesen des Religiösen abgestempelten) »rein Irrationalen«. Sonst wäre ja das Religiöse bloß das Irrationale und nicht auch das Rationale, bloß das Eine und nicht auch das Andere; es wäre bloße Einzelheit innerhalb einer größeren heterothetisch zerlegten Einheit; keinesfalls wäre es das »All-Eine« selbst.

Ebensowenig aber darf das Mystisch-Religiöse als »synthetische Einheit« von zwei auseinanderlegbaren Elementen, etwa einem rationalen und einem zugehörigen irrationalen Moment, aufgefaßt werden. Dazu wäre es erforderlich, daß die rationale Seite dieser »synthetischen Einheit« zu ihrer irrationalen Seite in einem konstanten und fest bestimmten Verhältnis stünde. Das aber ist hier prinzipiell ausgeschlossen. Das Mystisch-Religiöse nimmt zwar rationale und irrationale Elemente in sich auf, aber es selbst bleibt vollkommen indifferent gegenüber dem Gegensatzpaar »rational-irrational«. Wegen dieser Unberührbarkeit und »Uebergegensätzlichkeit« des All-Einen kann man weder von den rationalen noch von den irrationalen Komponenten der Mystik sagen, sie seien von irgendwelcher konstitutiven Bedeutung für die mystische Religiosität. — Wenn z. B. in der Versenkungspraxis gewisser Mystiker sich eine bestimmte »Zweckrationalität« ausbildet, eine rationaliter verständliche Zielstrebigkeit nach dem letzten und höchsten Zweck, nach Erlösung, nach Auflösung im »All-Einen«, so gehört eben nur der angestrebte Endzustand [1]) dem eigentlich Mystisch-Religiösen an, nicht aber die zu ihm bloß hinleitenden Vermittlungsstufen. Ob der Endzustand dabei als Geschenk einer geheimnisvoll wirksamen »gratia irresistibilis« oder als das Resultat eines »zweckrationalen Autosoterismus« bezeichnet wird, kann für das Wesen des Mystisch-Religiösen selbst nichts zu bedeuten haben. Denn bei wirklicher Versunkenheit im All-Einen verliert alles, was außerhalb der völligen Subjekt-Objekt-Identität zu liegen und von außen zu ihr hinzuführen scheint, jegliche Bedeutung. Sowie die »unio mystica« wirklich eingetreten ist, kann es von keiner Relevanz mehr sein, auf welchem Wege sie

---

1) Natürlich darf dieser sogenannte »End«-zustand in keiner Weise zeitlich objektiviert werden. Man wird ihm weder gerecht, wenn man ihn als »momentane« Ekstase, noch, wenn man ihn als »Dauer«-zustand religiöser Gehobenheit charakterisiert.

anscheinend erreicht wurde; denn dieser absolute Einheitszustand muß alsbald jeden »zweckrationalen« Unterbau zerstören; alle ihm unterschobenen Vermittlungsstufen muß er in sich aufheben und mit sich zu völliger Unkenntlichkeit verschmelzen. Von »Zweckrationalität« kann man also nur mit Rücksicht auf eine gewisse Versenkungs praxis, nicht aber mit Rücksicht auf den »transrationalen« Zustand endgültiger Versunkenheit sprechen; und die Beziehung beider zueinander läßt sich nicht einfach als ein komparatives Steigerungsverhältnis auffassen; denn dieser »Komparativ« vernichtet jeden »Positiv«, er duldet überhaupt keinen vergleichsweise heranziehbaren Fall noch neben sich und kann deshalb gar nicht als ein »Komparativ« bezeichnet werden.

Wenn Christian Janentzky [1]) den Zustand mystischer Versunkenheit als »transrational« dem bloß »Suprarationalen« gegenüberstellt, so kann er ihn damit eigentlich nur gegen alles bloß Gefühlsmäßige abgrenzen und zugleich andeuten wollen, die mystische Religiosität sei zwar nicht selbst rational, aber auch nicht geradezu antirational. Da aber das Mystische nicht nur allem Rationalen, sondern auch allem Irrationalen (z. B. dem ganzen Gefühls- und Willensleben) gegenüber durchaus indifferent und eigentlich keinem von beiden entgegengesetzt, freilich auch durch keines von beiden provozierbar ist, so könnte man es ebensogut »transemotional« wie »transrational« nennen. Die Entbehrlichkeit jeder rationalen Stufenleiter gibt Janentzky selbst zu (z. B. Seite 46); aber »ein nicht weiter ableitbares religiöses Verhalten und Erlebnis« werde seinem »objektiven, absoluten Werte« nach »auf keinem anderen Wege zur Besinnung erhoben als durch die rationale Substruktion eines Transrationalen«. Ein solches »Zur-Besinnung-Erheben« bedeutet Verletzung der Autonomie des Religiösen; darum ist es keine angemessene Ausdrucksform für das Wesen der mystischen Religiosität, wenn man den Zustand mystischer Versunkenheit bloß als oberstes und abschließendes »transrationales« Stockwerk über dem Unterbau einer rationalen Stufenfolge charakterisiert.

Nur der absolute Einheitszustand selber ist als wesentlich mystisch anzusprechen; nichts, was vermeintlich noch »vor« oder sonstwie »außerhalb von« diesem Zustande liegt und ihm gegenüber eine gewisse Selbständigkeit zu behaupten scheint, vermag ihn letzten Endes in irgendeiner Weise zu betreffen oder kann herangezogen werden, um ihm einen angemessenen Ausdruck zu verleihen.

Darum ist auch die Rede von einem »Begriff des All-Einen«

1) In seiner Schrift »Mystik und Rationalismus«, Berlin und Leipzig 1922.

eigentlich eine contradictio in adjecto. Jeder Begriff, also auch der Begriff benannt »All-Eines«, muß als rationales Gebilde unterscheidbar sein von dem, was unter ihn begriffen wird. Das All-Eine aber als »voll-endliche Totalität« duldet keine Verschiedenheiten, da ja in ihm Alles absolut Eines ist; und zu diesem »Allen« müßte eben auch der Begriff des All-Einen selbst gehören, wenn es einen solchen geben sollte. Ein derartiger Begriff läßt sich demnach gar nicht bilden, er ist prinzipiell unvollziehbar; oder das All-Eine selbst müßte sozusagen als sein eigener Begriff bezeichnet werden. Wenn im folgenden trotzdem in sehr gewagter Weise mit diesem Unbegriff operiert wird, so geschieht das nur deshalb, um ihn eben als unvollziehbar, als Unbegriff zu erweisen und dadurch die völlige Unzulänglichkeit reiner Begriffe und die bessere Zulänglichkeit von Kunstwerken (im Sinne Rilkes) zum Ausdruck des Mystisch-Religiösen darzutun [1]). Zwischen Vereinzelungen des All-Einen mag es Unterschiede und Gegensätze geben; diese für das All-Eine selbst durchaus unwesentlichen Differenzen glaubt der Verstand dann wohl in ihrer Isoliertheit als etwas Selbständiges auffassen zu dürfen. Für das eigentliche Wesen des All-Einen, das über alle seine Vereinzelungen erhaben ist und alle einander entgegengesetzten Einzelheiten im Rahmen seiner umfassenden Totalität mit sich und miteinander versöhnt, besagen solche verstandesmäßigen Unterscheidungen gar nichts. Für einen Ausdruck des Mystisch-Religiösen können sie also überhaupt nicht in Betracht gezogen werden.

Das mystische Gotteserlebnis bricht mit solcher Stärke, mit solcher überwältigenden Intensität herein, daß sich zugleich mit allen anderen Unterschieden sogar der Gegensatz zwischen auffassenden Bewußtseinsakten und aufgefaßtem bewußtem Gegenstand hier als durchaus hinfällig erweist. Gott tritt dem (sogenannten) »mystischen Bewußtsein« gar nicht mehr gegenüber, sondern die Seele »geht in Gott ein«; es gibt hier keine Subjekt-Objekt-Spaltung mehr. Gott ist kein Ding neben anderen Dingen, kein »Gegenstand« einer sogenannten religiösen »Erkenntnis« oder eines sonstigen Subjektverhaltens. Der mystische Gott ist überhaupt kein Objekt für intentional auf ihn gerichtete subjektive Erlebnisse oder Bewußtseinsakte, kein Gegenstand, wovon es ein explizites Gegenstandsbewußtsein gäbe, und deshalb auch kein Gegenstand, worüber sich eindeutige Aussagen machen ließen. Die Gegebenheit Gottes ist dem-

1) Das alles verhindert natürlich in keiner Weise, daß mit dem Worte »All-Eines« ein wesentliches Merkmal der mystischen Religiosität sich immerhin mit der vom Rationalen her größtmöglichen Annäherung bezeichnen läßt.

nach eine so inadäquate, daß er geradezu als das »Ungegebene« bezeichnet werden darf [1]), vor dem unser Bewußtsein, wenn es sich in seiner gewohnten Weise auch hier anmaßt, ein Bewußtsein von Etwas sein zu sollen, völlig versagen muß. — Und doch tritt dabei die Gegenwart Gottes im Bewußtsein und zugleich seine Allgegenwart in der Welt mit solcher Stärke, mit solcher unbestreitbaren Sicherheit und unbezweifelbaren Evidenz zutage, daß der religiöse Mensch geradezu hier und hier allein das Zentrum seiner eigenen Existenz erblickt und daß er gerade deshalb Gott z. B. als den Schöpfer und Erhalter dieser seiner Existenz und zugleich der ganzen Welt verehrt.

Wie unzulänglich vor einer derartigen Religiosität alle unsere, auf endliche und festgegebene Objekte zugeschnittenen Ausdrucksmittel sein müssen, ergibt sich also schon daraus, daß hier nicht einmal ein gegebenes Objekt vorliegt oder durch Umformung von vorliegendem Material zur festen Gegebenheit gebracht werden könnte. Es gibt hier keinen festgegebenen Gegenstand, an dem bestimmte (zugleich mit ihm gegebene) Eigenschaften sich einfach auffinden und mittels rein deskriptiver Aufzählung wiedergeben ließen. Und trotzdem sucht man nicht nur nach einem bloßen »Anzeichen« [2]), durch das sich Gott innerhalb der endlichen Begrenztheiten offenbarte und dessen hinweisender Tendenz man nur Folge zu leisten brauchte, um unfehlbar auf die all-eine Gottheit hingeführt zu werden; sondern man sucht sogar nach einem »Ausdruck«, d. h. nach einem bedeutsamen Zeichen, das nicht bloß »anzeigt«, dort oder dort wirst du das große Ungegebene finden, sondern das zugleich auch etwas von dem Wesen des von ihm bezeichneten Ungegebenen in sich selbst widerspiegelt, es in sich (wie wir sagen) »zum Ausdruck bringt«.

Jene bloß anzeigende Funktion kann prinzipiell von jedem beliebigen Ding übernommen werden. Denn alles Seiende gehört ja irgendwie mit zu dem ungegebenen All-Einen und steht mit ihm in tiefstem Zusammenhang. Zeichen und Bezeichnetes also sind hier letztlich nichts prinzipiell voneinander Unterschiedenes; sondern das Zeichen muß zugleich und außerdem, daß es Zeichen ist, auch irgend-

---

1) Der Terminus »Ungegebenes« wird im folgenden als gleichbedeutend mit dem Terminus »All-Eines« verwendet, also nicht im Sinne von Hermann Schwarz: »Das Ungegebene, eine Religions- und Wertphilosophie«, Tübingen 1921.

2) Zur Terminologie des folgenden vgl. Edmund Husserl: »Logische Untersuchungen« Bd. II, 1. I. Untersuchung; 3. unveränderte Auflage, Halle, 1922.

wie das Bezeichnete selbst sein. Daraus erklärt sich einer der wesentlichsten Züge in Rilkes Religiosität: das Evangelium der Dinge. Die Dinge nehmen noch unmittelbar teil am All-Einen, ihnen fehlt der menschliche Größenwahn und die lächerliche Einbildung, ein selbständiges »Ich« sein, d. h. sich von Gott emanzipieren zu können. Darum dekretiert der kleine Hans kurz entschlossen, als in einer der »Geschichten vom lieben Gott« die Unsichtbarkeit Gottes betont wird: »Das ist ja dumm. Ein jedes Ding kann der liebe Gott sein. Man muß es ihm nur sagen.« Und so kam der Fingerhut »dazu, der liebe Gott zu sein«; das »Fingerhutliche an ihm erschien jetzt nur als ein bescheidenes Kleid um seine wirkliche Gestalt«.

Durch diese bevorzugte Stellung sind die Dinge in der Lage, Mittler zwischen Mensch und Gott und auch Träger der religiösen Mitteilung zwischen Mensch und Mensch zu werden. Da sie aber alle gleichermaßen in Gott ruhen und doch alle nichts weiter als bloße Vereinzelungen seines Wesens sind, so können zwar alle Dinge in gleicher Weise auf Gott hinweisen, aber auch nur hinweisen; sie sind alle ein Anzeichen für Gottes Sein; aber nicht alle sind außerdem noch ein Ausdruck von Gottes Sein, d. h. nicht alle sind ein bedeutsames Zeichen, in dessen Bedeutsamkeit etwas vom Wesen des göttlichen All-Einen zum Ausdruck käme. Die Dinge, denen zugleich eine so ungeheuerliche Ausdrucksfunktion möglich sein soll, müssen mehr sein als »pars pro toto«, mehr als bloße Einzelheit im Rahmen des All-Einen. Ueber ihre eigene begrenzte Isoliertheit müssen sie hinausweisen auf eine unbegrenzbare Unendlichkeit, auf die voll-endliche Totalität; sie müssen ihre eigene unzweideutig gegebene Bestimmtheit als ein Symbol für das Unbestimmbare und Ungegebene erscheinen lassen. Sie dürfen weder als bloßer Teil des All-Einen auftreten (sonst wäre es unverständlich, wieso gerade dieser Teil vor allen anderen Teilen seine tiefgreifende Ausdrucksfunktion voraushaben sollte), noch dürfen sie es in seiner Totalität irgendwie erschöpfend widerzuspiegeln scheinen; denn eine erschöpfende Wiedergabe ist hier prinzipiell unmöglich, und schon jede Vorspiegelung einer möglichen Erschöpfung würde dem Wesen des All-Einen durchaus widerstreiten.

Ein derartig ausgezeichnetes Ding, das zum Symbol des All-Einen werden, das es andeutungsweise repräsentieren soll, nicht trotz, sondern gerade mittels seiner sogenannten »toten Dinghaftigkeit«, muß also in sich selbst bei all seiner Endlichkeit und Bestimmtheit doch irgendwie unendlich und unbestimmbar sein, ein Quasi-Unendliches, ein Quasi-Ungegebenes. Und dabei darf selbst dieser

Deckmantel des »Quasi«, des bloßen »Gleichsam«, mit dem es unter den schlechterdings endlichen Dingen auftritt, nichts Endgültiges sein wollen. Das symbolische Ding muß vielmehr seinen eigenen Sinn, seine eigentliche Bedeutsamkeit innerhalb der realen Welt irgendwie verlieren; es muß sich zu sich selbst, zu dem unmittelbar realiter in ihm vorfindlichen Gehalt irgendwie negativ verhalten, um (kraft dieser Negation seiner endlichen Bestimmtheit) mittelbar zum Repräsentanten eines Größeren werden zu können. Nur so kann es über sich hinaus und auf ein Ueber-Endliches hin weisen, das nicht mehr bloß »gleichsam«, sondern wirklich und in Wahrheit das All-Eine ist.

Zusammenfassend läßt sich also sagen: Das für die Wiedergabe der mystischen Religiosität benötigte Darstellungsmittel muß irgendwie selbst das Unendliche (nämlich einer der sogenannten Teile des All-Einen) und doch als Vereinzelung dieses Unendlichen zugleich ein Endliches sein. Dieses Endliche wiederum muß in sich selbst eine Quasi-Unendlichkeit bergen, die aber, gerade weil und gerade dadurch, daß sie eine beschränkte und schlechte, in Endlichkeit eingeschlossene, bloße Quasi-Unendlichkeit ist, zugleich über sich selbst hinausweist, hinweist auf eine wahre Unendlichkeit, auf die »vollendliche Totalität«. So allein, auf einem so indirekten, so mehrfach vermittelten und verschlungenen Umwege ist ein Ausdruck des mystischen All-Einen möglich.

Das einzige Ausdrucksmittel, das all diesen Anforderungen noch am ehesten genügt, kann im Sinne Rilkes nur ein Kunstwerk sein. Seine eigenen Dichtungen zeigen am besten, welche Umwege der künstlerische Darstellungswille nicht verschmähen darf, um dem religiösen Urphänomen der Mystik nahezukommen.

II.

Rilkes Kunstanschauung[1]).

»Wir haben ja früher davon gesprochen, bitte. Kunst ist Kindheit nämlich. Kunst heißt, nicht wissen, daß die Welt schon ist, und eine machen. Nicht zerstören, was man vorfindet, sondern einfach nichts Fertiges finden. Lauter Möglichkeiten, lauter Wünsche. Und plötzlich Erfüllung sein, Sommer sein, Sonne haben. Ohne daß

1) Als Quellen für Rilkes Kunstanschauung kommen vornehmlich seine folgenden Schriften in Betracht: »Worpswede«, Bielefeld und Leipzig 1903. — »Auguste Rodin«, Berlin 1903, erweiterte Auflagen Leipzig 1913 und öfter — und der Novellenband »Die Letzten«, Berlin 1902.

man darüber spricht, unwillkürlich. Niemals vollenden.« So äußert sich Kasimir, eine Novellenfigur Rilkes, »im Gespräch« über das Wesen des künstlerischen Schaffens; und das fertige Kunstwerk charakterisiert er gerade dadurch, daß es eigentlich niemals »fertig« ist, daß jeder, der es wirklich verstehen will, es »aus eigener Kraft wiederholen« muß. »Diese Dinge also, Lied und Gedicht und Bild, sind anders als die anderen Dinge. Sehen Sie das gütig ein, bitte. Sie sind nicht, sie werden jedesmal wieder. Darum geben sie die Freude, die unendliche. Diese Macht. Dieses Bewußtsein von unerschöpflichen Schätzen, das sonst von nirgends kommt. Darum« (gerade wegen ihrer Unvollendbarkeit!) »heben sie hinauf. Ja, das tun sie. Sie heben uns — hoch — bis zu Gott.« Aber dann darf uns keine starre, keine festumrissene Vorstellung, auch nicht eine Gottesvorstellung, den Weg verlegen; darum fährt Kasimir unbekümmert fort: »Helena Pawlowna, — und jetzt sagen Sie selbst, bitte, ist das nicht hoffnungslos? Immer nur bis zu Gott. Nie über ihn hinaus. Als ob er ein Felsen wäre. Und er ist doch ein Garten, wenn man so sagen darf, oder ein Wald — ein sehr großer.«

Es bedarf wohl kaum eines besonderen Hinweises, daß die Art der Kunst, die Rilke auf Grund der soeben angedeuteten Gedanken allein noch anerkennen kann, durchaus ein Korrelat seiner mystischen Religiosität ist, eine mystische Kunst sozusagen. Das Hineinwirken und Uebergreifen der Religion in die ästhetische Sphäre erscheint ihm als ganz unvermeidlich. Diese Kunst verzichtet darauf, eine wesentliche Aufgabe in der Schöpfung formvollendeter, klar und bestimmt ausgestalteter Werke zu sehen; das Aesthetische wird dem Religiösen, also einem durchaus metaästhetischen Einfluß, untergeordnet und dienstbar gemacht. Das Religiöse ist dabei nicht etwa ein außerästhetischer Inhalt, der dann irgendwie in ästhetische Formen gefaßt werden könnte; sondern aller Inhalt bleibt völlig irrelevant, er ist sowohl ästhetisch wie religiös unerheblich. Gerade durch diese Irrelevanz jedes Inhaltes wird das Kunstwerk zum Ausdruck der mystischen Religiosität geeignet, denn mit den inhaltlichen Bestimmtheiten verschwinden die stärksten partiellen Gebundenheiten eines jeden Dinges. Unbestimmtheit, d. h. praktische Unzweckmäßigkeit und theoretische Bedeutungsfreiheit, heben jedes große Kunstwerk über seine eingeengte Partikularität hinaus und befähigen es, zum Symbol der »voll-endlichen Totalität« des All-Einen zu werden. Wenn man ihm nur keine vorgefaßte Bedeutsamkeit und keinen praktischen Zweck aufzwingt, der seinem tiefsten Wesen zuwider ist, so erhält das Kunstwerk »eine Sicherheit, einen

Halt und eine Hoheit, die aus seinem einfachen Dasein, nicht aus seiner Bedeutung kommt«. Von aller stofflichen Gebundenheit befreit, gewinnen die Dinge in der Kunst wieder jene freudige »Bereitschaft, alles zu sein«, welche sie für uns besaßen in der Kindheit mit ihrer innigen Phantasieverlorenheit, mit ihrem Träumen, mit ihren versonnenen Spielen. »War es nicht ein Ding, mit dem Sie zuerst Ihr kleines Herz geteilt haben wie ein Stück Brot, das reichen mußte für zwei?« So fragt Rilke die Hörer seines Vortrages über Rodin; und in dieses kaum bewußte Mitleben des Kindes mit der Natur und mit den Dingen verlegt er die Wurzeln aller großen Kunst. Darum wirkt das vollendete Kunstwerk so, als ob es in der Natur gewachsen wäre; bei all seiner unausdeutbaren Größe und bei all seiner geheimnisvollen Fremdheit kommt ihm doch ein so selbstverständliches und in sich ruhendes Dasein zu wie der »Landschaft«, die ebenso fremd wie das Kunstwerk und »nicht einmal feindlich« sondern völlig teilnahmslos neben allem menschlichen Tun und Treiben steht.

Die Künstler stellen ihr Leben in den Dienst der »großen, einfachen, unerbittlichen Dinge«, die den Menschen »überragen und überdauern«, die nicht mit ihm sterben, sondern ewig sind gerade kraft ihrer in sich selbst verschlossenen Unbegreiflichkeit. Darum heißt es im Worpswedebuch: »Des Künstlers ist es, das Rätsel zu — lieben. Das ist alle Kunst: Liebe, die sich über Rätsel ergossen hat, — und das sind alle Kunstwerke: Rätsel, umgeben, geschmückt, überschüttet von Liebe.« Durch diese unnahbare Fremdheit kommt das Kunstwerk irgendwie der Unerreichbarkeit und Unbestimmbarkeit des Religiösen nahe; und durch eine gewisse immanente Unendlichkeit scheint es dem allumfassenden, voll-endlichen Reichtum des All-Einen ähnlich zu werden. Seine, von Rilke so genannte, »inhaltlose Fülle« macht es »irgendwie unantastbar...., sakrosankt, getrennt vom Zufall und von der Zeit«. So wird die Unbestimmbarkeit der Dinge durch die Kunst gesteigert zu einer geheimnisvollen und »rätsel«haften Größe, in der alle Begrenztheit zum Ausdruck des Unbegrenzten wird; jeder Augenblick, in dem das Kunstwerk zur Erscheinung kommt, scheint alle Zukunft und alle Vergangenheit in sich zu vereinen und überzeitlichen Ewigkeitsgehalt zu gewinnen. Ebenso wie das Religiöse bezeichnet Rilke daher auch das Kunstwerk als ein »Ding der Dinge«, als Dunkelheit und Stille. Es ist geboren aus Kampf und Not und Angst, und dann wieder kommt es doch zu uns als eine freudige Ueberraschung, wie ein lieber, kaum noch erwarteter Gast; seine Schönheit bricht plötzlich

und ohne unser Zutun herein, beglückend (trotz aller voraufgehenden Mühe und Bekümmernis) wie ein großes Gnadengeschenk.

Ausdrücklich betont Rilke die religiöse Funktion jeder Kunst. Alle Künstler schaffen im Dienste Gottes. Freilich brauchen sie kein deutliches Bewußtsein davon zu haben; diese religiöse Bedeutsamkeit wird ja gar nicht erst durch die ausdrückende Funktion des Kunstwerkes vermittelt, sondern gehört zu jenem unmittelbaren Mitschwingen des Religiösen, von dem in unserer Vorbemerkung die Rede war. Auch die ästhetische Wirkung auf den Beschauer ist bei jedem vollendeten Kunstwerk im tiefsten Grunde religiös. Dieser Gedanke bildet den Höhepunkt der »Festspielszene«, die Rilke 1902 zur Einweihung der Bremer Kunsthalle dichtete:

»Hier wachsen Menschen. Hier in diesem Haus
wird mancher sehend für sein ganzes Leben,
der sich als Blinder durchs Gedränge wand;
und hier ist Kirche, hier wird Gott gegeben,
und, wo du stehst, da ist geweihtes Land.«

III.

Rilkes Dichtungen als religiöser Ausdruck[1]).

Um die unmittelbare religiöse Bedeutsamkeit, wie sie jedem Kunstwerk schon kraft seiner bedeutungs- und »inhaltlosen Fülle« inne wohnt, zur bewußten Entfaltung zu bringen; um keine bloße Dichtung, sondern ausgesprochen mystisch-religiöse Dichtung zu schaffen, muß Rilke durch besondere Stilmittel die Unbestimmbarkeit des Kunstwerkes noch ausdrücklich zu steigern suchen. Darum verzichtet er natürlich auf jede wirklichkeitsgetreue Wiedergabe von bloßen einmaligen Tatsachen und Ereignissen der objektiven Welt. Aber er begnügt sich auch nicht damit, einzelne Gestalten in jene allgemeine und neutrale Atmosphäre der Kunst zu versetzen, von der sich nicht sagen läßt, ob sie (objektiv genommen) wirklich oder unwirklich ist. Selbst diese »neutralisierten« Gestalten werden von ihm alsbald wieder in Frage gestellt. Da das Religiöse selbst niemals

1) Aus der Literatur über Rilke sind bemerkenswert: Robert Faesi: »R. M. Rilke«, 2. Auflage, Zürich 1921. — R. H. Heygrodt: »Die Lyrik R. M. Rilkes«, Freiburg i. B. 1921. — Heinrich Scholz: »R. M. Rilke, ein Beitrag zur Erkenntnis und Würdigung des dichterischen Pantheismus der Gegenwart«, Halle 1914 (in der Festschrift für Alois Riehl). — Ellen Key: »Ein Gottsucher«, in der Essaysammlung »Seelen und Werke«, Berlin 1911. — Eine sehr ausführliche Bibliographie von F. A. Hünich findet sich in dem Buch von Faesi und in der Zeitschrift »Das Inselschiff«, 1. Jahrgang, 1920, Heft 3, Seite 151—158.

in irgendeiner Gestalt wirklich gegeben ist, so verzichtet Rilke überhaupt auf jede eigentliche Darstellung von Gestalten, seien es nun Personen oder Sachen. Seine religiöse Dichtung bewegt sich vielmehr in bloßen Vergleichen: in Gleichnissen, in flüchtig angedeuteten Analogien und vor allem in unbestimmten Metaphern, die hin und wieder in großer Zahl aneinandergereiht werden und gerade dadurch, daß sie jeweils nur ungefähr, nur in einseitigem und nicht einmal deutlich herausgearbeitetem Sinne zutreffen, das Bewußtsein der Unbegreiflichkeit des von ihnen umschriebenen Religiösen noch steigern sollen [1]). Gar nichts liegt dem Dichter an klaren, gut und restlos durchführbaren Bildern. »Vielleicht«, »es kann sein«, »ich weiß nicht« .... das sind die häufigsten Wendungen, mit denen er seine Vergleiche einführt. Und dann bemüht er sich, das oftmals gerade nur flüchtig angedeutete Bild sofort wieder zu zerstören, es als einseitig, relativ und unzureichend zu erweisen. Mannigfaltig wechselnde Bilder und Umschreibungen, Symbole und metaphorische Einkleidungen der verschiedensten Art drängen sich dann zusammen zu rascher und gehetzter Abfolge, so daß eine anschauliche Gesamtvorstellung schlechterdings unmöglich wird. Nur geahnt werden kann etwas Gemeinsames hinter dem bunten Wechsel dieser Bilder, eben das, was in ihnen versinnbildlicht werden soll: jenes große Ungegebene und Unsagbare, das sich anders gar nicht zu Bewußtsein bringen läßt:

»Ich will von dir keine Eitelkeit,
die dich beweist ....«
»Das Wissen ist nur in der Zeit.
Du bist der dunkle U n b e w u ß t e
von Ewigkeit zu Ewigkeit ....«
».... ein Unbekannter, Hergereister,

1) So gewinnt Rilke ein den Gesetzen der Wirklichkeit enthobenes und dadurch wenigstens auf »indirektem« Wege der religiösen Mitteilung fähiges Ausdrucksgebiet. Diese Indirektheit der Mitteilung ergibt sich für ihn bloß aus Schwierigkeiten des Ausdruckes. Seine Dichtung darf also nicht etwa mit K i e r k e g a a r d s »indirekter Methode« auf eine Stufe gestellt werden. Denn dieser haftet noch in ganz anderem Sinne als der von Rilke gepflegten Kunst eine unmittelbare (nicht erst durch die ausdrückende Funktion vermittelte) religiöse Bedeutsamkeit an: etwas Seelsorgerisches und Pädagogisches, ja zuweilen sogar etwas beinahe Betrügerisches und Schauspielerhaftes; und das alles aus schwerwiegenden letzten religiösen Gründen, nicht etwa wegen bloßer Ausdrucksschwierigkeiten. Jeder Mensch soll vollkommen »unabhängig« »die Wahrheit« finden und darf dabei durch keine Mitteilung oder sonstige Beihilfe von fremder Seite gestört werden. Kierkegaards »indirekte Methode« soll den letzten Rest jener unberechtigten Meinung beseitigen, daß man »die Wahrheit« von anderen Menschen übernehmen könnte.

> von dem bald flüsternder, bald dreister
> die Reden und Gerüchte gehn....«

Selbst solche auf bloße Negation hinzielenden Bilder wie das des zugereisten Fremden werden später durch andere wieder aufgehoben. Oder, anstatt sich gegenseitig zu verdrängen, schieben verschiedene Bilder sich ineinander: Ein Bild wird durch weitere Bilder fortgeführt und ergänzt, durch Bilder im Bilde. Zuweilen wird das Ganze mit einer überlegenen Ironie oder mit gewollt primitiver, mit bewußt unzulänglicher Naivität vorgetragen, etwa in Märchenform, als »Geschichte vom lieben Gott«, wie man sie kleinen Kindern erzählt. Durch ein solches Relativieren, Aufheben, Umgestalten, Infragestellen, Ironisieren sämtlicher Ausdrucksmittel soll der eigentlichen Unausdrückbarkeit des Mystisch-Religiösen Genüge getan werden. Das Relative jedes einzelnen Ausdruckes wird gerade in seiner Relativität herausgearbeitet, damit er um so sicherer auf das Absolute hinweise. Die bunt zusammengewürfelten Vorstellungsfragmente scheinen manchmal überhaupt nur noch durch den Reim, durch Assonanz, Alliteration und Versrhythmus zu einem und demselben Gedicht zusammengehalten zu werden; und dann gewinnt ein solches Gedicht doch wieder eine letzte Einheit durch das Religiöse, auf das alle seine heterogenen Bestandteile gleichermaßen hinweisen.

Kurz, sämtliche Stilmittel wirken bei Rilke dahin zusammen, überhaupt keine bleibende Bildvorstellung im Leser aufkommen zu lassen. Der »Bilderschöpfer« ist zugleich »Bilderstürmer«. Alle vom Dichter angeführten Vergleiche s o l l e n als unzulänglich erscheinen, sie s o l l e n sich gegenseitig aufheben. Gerade durch die unaufhörliche Zersetzung ihrer Anschaulichkeit werden sie zum Symbol des prinzipiell Unanschaulichen und Unsichtbaren.

Sowie den vermittelnden Ausdrucksgebilden eine direkte Bedeutsamkeit, eine adäquate Wiedergabe des Mystisch-Religiösen zugemutet wird, verlieren sie jeden Ausdruckswert. Sowie Gott »an Bild und Gebärde« »g e b u n d e n« wird, entschwindet er uns, anstatt uns durch den bildlichen Ausdruck näher gebracht zu werden:

> »Wir bauen Bilder vor dir auf wie Wände,
> so daß schon tausend Mauern um dich stehn.
> Denn dich verhüllen unsre frommen Hände,
> so oft dich unsre Herzen offen sehn.«

Durch s i n n l i c h a n s c h a u b a r e Bilder läßt sich Gottes unanschauliche Größe schon gar nicht wiedergeben:

»... das zitterndste Bild, das dir meine Sinne erfinden,
du würdest es blind durch dein einfaches Sein übertreiben.«

Darum müssen alle Sinneseindrücke als störend ausgeschaltet werden. Gott ist die Dämmerung, das Dunkel, die Stille, in welcher die Sinne, »in sich vertieft«, der Außenwelt absterben, in welcher alle »Türen« im eigenen Innern sich öffnen. Diese Dunkelheit ist unbegrenzt, voll von unabsehbaren, geheimnisvollen Kräften; alle Helligkeit dagegen vermag nur einen engbegrenzten Teil von solchem Dunkel zu erleuchten.

Für die Sinne ist Gott in seiner grenzenlosen Weite unerfaßbar wie die Ebene, das Meer oder ein großer Wald. Für das Denken ist er unbegreiflich. Er ist nicht eigentlich in uns, und doch ist er nicht außer uns; vielleicht sind wir in ihm. Nicht durch unser Bewußtsein, wohl aber durch unser einfaches existentielles Sein steht er uns irgendwie nahe; näher aber steht er den Kindern und am nächsten den Dingen, die ihm durch kein eigenwilliges Verstandesleben entfremdet sind:

»Ich finde dich in allen diesen Dingen,
denen ich gut und wie ein Bruder bin.«

Anders steht es um den Menschen:

»... Wie ist das klein, womit wir ringen,
Was mit uns ringt, wie ist das groß:
Ließen wir, ähnlicher den Dingen,
Uns so vom großen Sturm bezwingen, —
Wir würden weit und namenlos ...«
»... Ich bin auf der Welt so gering und doch nicht klein genug,
um vor dir zu sein wie ein Ding,
dunkel und klug.«

Unsere eigene Kindheit, jenes »schwere Dunkel hinter uns, zu dem wir so schwache, so ungewisse Beziehungen behalten«, kann uns zurückführen zu dieser »dinghaften« Gottesnähe. Darum betet der Schreiber des »Stundenbuches« (ein russischer Mönch) für den neuen religiösen Genius, auf den er hofft:

»Mach, daß er seine Kindheit wieder weiß,
das Unbewußte und das Wunderbare
und seiner ahnungsvollen Anfangsjahre
unendlich dunkelreichen Sagenkreis.«

Wenn die Menschen nur diesen Zusammenhang mit ihrer Kindheit nicht zerreißen wollten, dann würde ihnen auch Gott nicht so leicht verlorengehen; wenigstens würden sie nicht vergessen können, daß er »irgendwann einmal war«, und vielleicht würden sie dadurch wiederum zu der zuversichtlichen Gewißheit gelangen: »Er wird sein.«

(Ein Gottesbewußtsein von der Form: »Er ist« kann für den Mystiker Rilke eigentlich nicht in Frage kommen.) Die Kindheit ist etwas »eigentümlich Unbegrenztes, Unverhältnismäßiges, Nie-recht-Absehbares«, in dem »das Innere« des Menschen ständig und unaufhaltsam wächst, zu einem so beängstigenden Dunkel anwächst, daß es zur Qual und Not werden muß. Wenn die Erwachsenen dagegen »je in Schwierigkeiten sind«, so liegt das »an äußeren Verhältnissen«. Aus letzten inneren Entscheidungen aber muß die Nähe Gottes erkämpft werden. Einzig und allein auf diesem Wege der Verinnerlichung ist uns eine Loslösung aus der Zeitlichkeit möglich, eine Erhebung über das armselige, von Geschäftigkeit und Betriebsamkeit ausgefüllte »Jetzt«. Besteht aber jemand darauf, daß seine Kindheit endgültig vorüber und abgetan sei, so wird ihm dieser Weg nach Innen versperrt. »In demselben Augenblick ist auch alles Kommende fort«; und ihm bleibt nur so viel, daß er gerade stehen kann, »so viel, wie ein Bleisoldat unter dem Fuß hat«, um nicht umzufallen; d. h. er bleibt fest gebunden an die »abzählbare« Zeitlichkeit, in der das »Jetzt« nur immer wieder durch ein neues (ebenso armseliges) »Jetzt« verdrängt wird, ohne daß je eine Besinnung auf Ueberzeitliches und Ewiges stattfinden könnte.

Niemandem, auch dem Kinde nicht, wird die Erhebung über zeitliche Gebundenheiten leicht und bequem gemacht. Im Gegenteil: dauernd wachsend, dauernd unabgeschlossen, wie ein Kind es ist, gerät es in jene beklommenen Aengste, die nicht aus »äußeren Verhältnissen« hervorgehen, sondern aus der Not des eigenen Inneren, aus der Not der eigenen Existenz, aus ihrer Unfertigkeit, aus ihrer endlichen Begrenztheit. Und genau so steht es um den religiösen Menschen. Seine eigene beengte Existenz muß irgendwie durchbrochen sein, wenn er »Gottes inne« werden will; das aber ist nur möglich durch Angst, durch Leiden am eigenen unvollendeten und unbefriedigten Dasein. »Wir, die wir uns Gott vorgenommen haben, wir können nicht fertig werden«. »Daß wir doch lernten, vor allem auszuhalten!« So schreibt Malte Laurids Brigge in seinen tagebuchartigen Aufzeichnungen, in denen er von seiner Kindheit, von ihren Träumen und Spielen, ihrer Angst und Gespensterfurcht, von irrsinnigen Verwandten, von Kranken und Sterbenden, vom Grausen der Operationssäle, vom Elend der Pariser Mietskasernen und Armenhäuser nicht genug erzählen kann. Denn es geht darum, »in diesem Schrecklichen, scheinbar nur Widerwärtigen das Seiende zu sehen, das unter allem Seienden gilt«. Es geht darum,

gerade in dem Häßlichen und Grauenerregenden das Göttliche zu erkennen, das hier nicht in einem bloßen Schönsein, Gutsein oder Angenehmsein bestehen kann, sondern nur im einfachen existentiellen Sein, im Sein schlechthin, d. h. in d e r Eigenschaft, die man dem Mystisch-Religiösen noch am ehesten zusprechen könnte. So wird für Rilke das Wider-Aesthetische zum Ausdruck des Ueber-Aesthetischen, ähnlich wie das Widerlogische, »das Paradox«, zum Ausdruck des Ueberlogischen.

Weil Elend und wahre Not zur Besinnung zwingen auf das Eine, welches not tut, darum preist Rilke die »Armut« als einen »großen Glanz aus Innen«:

»Der Armen Haus ist wie ein Altarschrein,
drin wandelt sich das Ewige zur Speise ....«

Sie erfüllen eine notwendige, wenn auch noch nicht hinreichende Vorbedingung für das Erleben Gottes; sie sind aufnahmefähig, »keimbereit« für jenes große Leiden, »aus dem der Mensch zu kleinem Kummer fiel«. Dieses »große Leid« schildert Malte Laurids Brigge so: »Dein Herz treibt dich a u s d i r h i n a u s, dein Herz ist hinter dir her, und du stehst schon außer dir und kannst nicht mehr zurück. Wie ein Käfer, auf den man tritt«, (der Vergleich soll absichtlich etwas Ekelhaftes enthalten), »so quillst du a u s d i r h i n a u s, und dein bißchen Härte und obere Anpassung ist ohne Sinn«. In solcher Angst werden die Schranken unserer eigenen Individualität gesprengt; nur so ist es uns möglich, eine überindividuelle Unendlichkeit um uns zu fühlen. »Da ich ein Knabe war, schlugen sie mich ins Gesicht und sagten mir, daß ich feige sei. Das war, weil ich mich noch schlecht fürchtete. Aber seitdem habe ich mich fürchten gelernt mit der wirklichen Furcht, die nur zunimmt, wenn die Kraft zunimmt, die sie erzeugt. W i r h a b e n k e i n e V o r s t e l l u n g v o n d i e s e r K r a f t a u ß e r i n u n s e r e r F u r c h t«. In höchster Angst erst wird uns Gottes unendliche Allmacht offenbar.

Und doch, gerade in solcher bloßen Furcht v o r Gott kann plötzlich wieder die Gottesgegenwart verloren gehen; dann ist eine ganz andere Not durchzukämpfen und eine ganz andere Angst zu bestehen, wenn man sich wieder zur Nähe Gottes hindurchringen will: die Angst des Zweifels an Gott selbst.

»Mir ist bange, daß d u schon lange vergangen bist ....«

Das ist nicht mehr die Angst vor Gottes rächender oder strafender Allmacht, nicht mehr die Angst v o r einem zu großen Gott, der unsere kleine Individualität zu überwältigen und zu vernichten

droht; sondern es ist die Angst u m einen zu kleinen Gott, der sich nicht finden läßt und der doch unbedingt gefunden werden muß. Eine ungeheure Verantwortungslast legt sich damit auf das schwache Individuum: Gott wird zum verborgenen, unselbständigen, müden, kranken und schwachen Wesen; einzig und allein von dem religiösen Menschen hängt es ab, ob dem Göttlichen wieder zu Gesundheit und Stärke, ja vielleicht sogar, ob ihm überhaupt zur Existenz verholfen werden kann.

Logisch genommen w i d e r s p r e c h e n natürlich die Bilder des schwachen Gottes (z. B. Gott als kleines aus dem Nest gefallenes Vögelchen oder als Kranker, den der Mensch gesund zu pflegen hat) den Bildern für seine Allmacht und Größe. Der Dichter selbst spricht von einem »Wald der Widersprüche«. Aber diese verschiedenen Bilder sind eben nur a l s B i l d e r miteinander unvereinbar; innerhalb des durch sie zum Ausdruck gebrachten Religiösen selbst verlieren solche Widersprüche jede Bedeutung, denn hier müssen ja ohnehin Subjekt und Objekt, also auch der Aengstliche und das Angsterregende absolut Eines und Dasselbe werden. Alle Bilder für das Religiöse m ü s s e n als Bilder unzulänglich sein, und alle etwaigen Widersprüche zwischen den Bildern sind eben auf diese Unzulänglichkeit ihrer bildlich ausdrückenden Funktion zurückzuführen. Gott kann ja überhaupt kein eigentlicher Gegenstand psychischer Akte sein, auch kein Gegenstand irgendwelcher (eventuell sich widersprechender) Angstgefühle. Die psychologisch eingekleidete Ausdrucksweise Rilkes ist also lediglich bildhaft zu verstehen. Die von ihm geschilderten psychischen Umstände eines sogenannten Gottes-»Erlebnisses« sind nicht gemeint als objektiv wirkliche Vorgänge im Seelenleben irgendeines psycho-physischen Lebewesens, mit dem sich die Psychologie befassen könnte; sondern sie müssen genau so als bloße Bilder und indirekte Ausdrucksmittel für das auf direktem Wege unausdrückbare Religiöse verstanden werden wie etwa die Bilder vom Dunkel und von der Stille. Zwar sind diese Bilder der Angst, des Schmerzes usw. nicht aus der physischen, sondern aus der psychischen Sphäre der objektiven Wirklichkeit übernommen — aber eben doch noch aus der objektiven Wirklichkeit, die das Wesen Gottes nur zum Teil und nur andeutungsweise, nicht aber erschöpfend zum Ausdruck bringen kann. Zur Betonung dieses bloßen Bildcharakters verwendet Rilke absichtlich verschiedene psychologische Bilder, die sich (psychologisch aufgefaßt) gegenseitig ausschließen, die sich hier aber gerade durch ihren Widerspruch zueinander wechselseitig relativieren sollen. Einmal ist die Angst

eine Angst vor dem zu großen Gott, dann eine Angst um den zu kleinen (unselbständigen) Gott; einmal ist Gott selbst der Aengstliche, einmal der Mensch; einmal wird Gott als Weltschöpfer, einmal als Geschöpf des Menschen bezeichnet usw.

Der schwache, durch uns erst »werdende Gott« ist zwar zugleich der Schöpfer des Menschen, aber er spricht zu diesem, »ehe« er ihn erschafft: »Gib mir Gewand!« Ja, sein eigenes Sein beginnt eigentlich erst dadurch, daß er durch die Schöpfung dem Menschen zum Sein verhilft:

> »Du hast dich so unendlich groß begonnen
> an jenem Tage, da du uns begannst ....«

Darum ist unsere Existenz auch untrennbar mit der seinen verknüpft:

> »Du bist der Dinge tiefer Inbegriff,
> der seines Wesens letztes Wort verschweigt
> und sich den andern immer anders zeigt:
> dem Schiff als Küste und dem Land als Schiff.«

Und doch bleibt Gott einer und derselbe in allem Wandel seiner Gestalten[1]), denn alle Gestalten gehören ja wirklich irgendwie mit zu ihm, zu seiner all-einen Größe; aber keine Gestalt und keine Reihe wechselnder Gestalten kann sein Wesen je erschöpfend zum Ausdruck bringen.

Wegen dieser Unerschöpflichkeit Gottes, wegen seiner tiefverborgenen Kräfte ist es ein großes Wagnis, ihm in seiner Schwäche zu helfen. Zwar ist er wirklich unterstützungsbedürftig, aber irgendwo in ihm wohnt stets noch eine verborgene Stärke so wie der Keim einer ansteckenden Krankheit. Aehnlich wie der Leprakranke ist auch Gott angewiesen auf mildtätige Almosen der Menschen; diese aber fürchten sich davor, ihm nahezukommen. Denn, wenn man mit dem Aussätzigen einmal in Berührung gekommen ist, dann plötzlich entfaltet die Ansteckung ihre heimtückische Gewalt, vor der es kein Entrinnen mehr gibt. Nur zum Beginnen Gottes (sozusagen zur religiösen Infektion) kann der Mensch etwas beitragen, nicht aber zu seiner weiteren Entwicklung (sozusagen zum Umsichgreifen des Krankheitskeimes). Auf uns kommt es nur an bei der anfänglichen »Keimbereitschaft« und Empfänglichkeit, denn die will durch Angst und Not immer aufs neue mühevoll erarbeitet sein. Mithelfen können wir lediglich zur Geburt Gottes, sein Wachstum geschieht ohne unser Zutun.

1) Das Religiöse wird eben nicht etwa erst in der Zeit hervorgebracht durch bestimmte produktive Erlebnisakte, sondern es wird vorgefunden als die überzeitliche Grundlage alles Zeitlichen.

So wird der Dichter zu einer Umkehrung des Verhältnisses der Gotteskindschaft geführt. Von demselben Gott, der oftmals als ein alter Mann mit langem Bart geschildert und gelegentlich als Gott-Vater ausdrücklich angeredet wird, heißt es:

»Liebt man denn einen Vater? Geht man nicht,
wie du von mir gingst, Härte im Gesicht,
von seinen hilflos leeren Händen fort? ....«
».... I c h bin der Vater, doch der Sohn ist mehr,
ist alles, was der Vater war; und der,
der er nicht wurde, wird in jenem groß ....«
»Ich bebe manchmal für dein tiefes Glück,
das auf so vielen fremden Schiffen fährt;
ich wünsche manchmal dich in mich zurück,
in dieses Dunkel, das dich groß genährt.«

Neben dem Bewußtsein der Mithilfe bei der Geburt und des Unbeteiligtseins am Wachstum Gottes spielt hier also noch ein dritter Vergleichspunkt mit: Der Vater verhilft einem Sohn zum Dasein, ohne vorher etwas von dem Sohne zu wissen; der Sohn ist kein bewußt geschaffenes Werk des Vaters. Ebenso entsteht Gott aus dem Dunkel, durch einen »Griff ins Ungewisse«. Natürlich ist keines dieser Bilder, die Gott zu einer Person machen und ihn in ein Verwandtschaftsverhältnis zum Menschen stellen, restlos durchführbar. Darum werden sie ja auch vom Dichter so gewählt, daß sie einander widersprechen und sich gegenseitig relativieren: Einmal ist Gott der Vater, der Schöpfer, welcher im Menschen alles religiöse Bewußtsein erst erzeugt, dann wieder ist er der Sohn, oder gar das Geschöpf, das der Mensch nach seinem (des Menschen) Ebenbild gestaltete; oder er ist der Bräutigam, mit dem die Seele lebt »wie ein Weib«, »wie Ruth«.

Gott selber s u c h t die verwandtschaftliche Berührung mit den Menschen, denn in der objektiven Welt ist er »heimatlos«; der Mensch muß ihm ein Unterkommen gewähren, und ganz folgerichtig fragt der Dichter im Stile des Angelus Silesius:

»Was wirst du tun, Gott, wenn ich sterbe?
Ich bin dein Krug (wenn ich zerscherbe?)
Ich bin dein Trank (wenn ich verderbe?)
Bin dein Gewand und dein Gewerbe,
mit mir verlierst du deinen Sinn ....
Nach mir hast du kein Haus, darin
dich Worte, nah und warm, begrüßen.
Es fällt von deinen müden Füßen
die Samtsandale, die ich bin.«

Gott selber bangt sich vor dem Verlust seiner Heimstätte. Nur wegen dieser Angst nimmt er Züge von all den Gestalten an, die der Dichter daraufhin zum indirekten Ausdruck seines Wesens heranziehen kann. Und nur dadurch, daß es im Menschenleben Angst und Qual gibt, kann Gott es überhaupt in der Welt aushalten. Stets ist es »eine Bangnis«, die ihn »mit Gestalt umgürtet«. Nur durch ein in Furcht und Schmerz zum Ausdruck gelangendes negatives Verhältnis zu allem in bequemer Endlichkeit beharrenden Dasein und zu allem geruhsamen Daseinsgenuß — nur so kann Gott in die Erscheinung treten. Darum will er ausdrücklich, daß es Not und Elend, Krieg und Krankheit auf der Welt gebe. Er selbst gibt den Befehl:

> »Den Königen sei Grausamkeit,
> sie ist der Engel vor der Liebe,
> und ohne diesen Bogen bliebe
> mir keine Brücke in die Zeit.«

Nur durch die Grausamkeit des Schmerzes kann Gott innerhalb der Endlichkeit offenbart werden; nur so wird dem bloßen Leben seine Begrenztheit nachgewiesen; nur so wird ihm seine angemaßte Selbstsicherheit, seine angemaßte Endgültigkeit und Selbstverständlichkeit geraubt; nur so wird gezeigt, wie fragwürdig, wie unsicher, wie wertlos es in Wahrheit ist.

Dieses ist der einzige Weg, auf dem der Mensch durch ständig fortschreitende »Vergewisserung des Ungewissen« zu einer Art von religiöser »Gewißheit« gelangen kann. Durch unaufhaltsame Selbstbekümmerung, durch freiwillige Not und Armut kommt er dazu, in kindlicher Demut die Gottesnähe wie ein Gnadengeschenk abzuwarten und ihrer doch schon während dieser unerfüllten, schmerz- und entsagungsvollen Erwartung durchaus sicher zu sein. Hier nähert sich Rilke vielleicht am meisten der christlichen Fassung des Gedankens der Gotteskindschaft:

> ». . . . So bin ich nur als Kind erwacht,
> so sicher im Vertraun,
> nach jeder Angst und jeder Nacht
> dich wieder anzuschaun . . . .«
> ». . . . Ich geh' doch immer auf dich zu
> mit meinem ganzen Gehn;
> denn wer bin ich, und wer bist du,
> wenn wir uns nicht verstehn?«

Aber die Not und Angst ist damit nicht überflüssig geworden. Wer einmal überwunden wurde von dem »Ewigen und Ungemeinen«, von dem heißt es:

»Die Siege laden ihn nicht ein.
Sein Wachstum ist, der Tiefbesiegte
von immer Größerem zu sein.«

Alle Qual, alle Selbstpeinigung ist unzulänglich, aber sie ist trotzdem unentbehrlich zur Gewinnung der Gottesnähe; sie ist (ebenso wie die wahre Armut) eine notwendige, aber nicht eine schon hinreichende Vorbedingung. Als letztes Opfer wird sehr viel mehr verlangt; alle Askese hat als bloße Vorstufe zu gelten für die restlose Preisgabe der eigenen Individualität. Und selbst dieses Opfer, solange es noch als »Opfer« empfunden wird, ist nicht hinreichend. Die bisher angeführten Bilder und Vergleiche machen mit der Selbstaufopferung des »Ich« noch keinen Ernst, und schon dadurch erweisen sie ihre ungenügende Ausdrucksfähigkeit.

Der Dichter selbst läßt sein individuelles »Ich«, seine individuellen Gefühle und Stimmungen ganz zurücktreten hinter der Absolutheit seiner Religiosität; jede eigentlich persönliche Note fehlt der Lyrik Rilkes. Er strebt nach der anonymen Größe mittelalterlicher Dome, wo die Individualität des Künstlers ganz aufgeht im Werke, »sich verbissen umsetzt in des Steines Gleichmut«. Das Sein der »Dinge« erscheint ihm als vorbildlich, weil sie kein »Ich« sind, und das Sein des Kindes deshalb, weil das kindliche Ich im Fortgang seines Wachstums beständig in Frage gestellt und immer wieder aufs neue »aufgehoben« wird.

Das Hinstreben zu Gott muß eine Art Gravitation sein, dunkel und unaufhaltsam angezogen von einer unbewußten Kraft, so wie fallende Dinge der Schwerkraft der Erde folgen:

»Da muß er lernen von den Dingen,
anfangen wieder wie ein Kind,
weil sie, die Gott am Herzen hingen,
nicht von ihm fortgegangen sind.
Eins muß er wieder können: fallen,
geduldig in der Schwere ruhn,
der sich vermaß, den Vögeln allen
im Fliegen es zuvorzutun.«

Selbst die Engel fliegen nicht mehr; sie sitzen still in versonnener Schwerfälligkeit, und ihre Flügel verkümmern wie bei Pinguinen. Die Gravitation auf Gott hin führt zu einer Herabstimmung und schließlich zur völligen Vernichtung jedes Bewußtseins der eigenen Individualität:

»Ich bin nur einer meiner vielen Munde
und jener, welcher sich am frühsten schließt.«

Darum ist die Annäherung an Gott dem Tode vergleichbar, nicht dem »kleinen«, alltäglichen (bloß physischen) Tod, der wie ein »Zufall« plötzlich »von außen« über uns kommt, wohl aber dem »großen«, dem »eigenen« Tod, der »in uns« zur letzten »Reife« gelangt, so daß in ihm unser gesamtes Leben seinen tiefsten Sinn und seine vollste Erfüllung findet. Dieser Tod und das Leben in wechselseitiger Durchdringung machen erst zusammengenommen das Ganze unserer Existenz aus, gleichwie aus den verschlungenen Quer- und Längsfäden erst das Muster im Gewebe eines Teppichs entsteht. Dieser »große Tod« ist mehr als das bloße »Nicht-Leben«, denn in ihm vollendet sich alles Leben; so ist auch das Dunkel mehr als bloße Nicht-Helligkeit, weil es alles Helle umschließt und in sich trägt. Die Vollendung des Lebens besteht darin, aufzusteigen aus dem »Nur-Leben« in ein »Mehr-als-Leben«. Diese Steigerung der eigenen Existenz, dieses Aufgehen des Ich im All-Einen ist nur möglich durch einen »großen«, »ausgereiften« Tod, der bereits dem Leben immanent ist und der, aus dem Leben heraus wachsend, schließlich das sterbende Individuum »im All zerstreut«. Eine Annäherung an diesen Tod ist schon im physischen Leben, ja nur durch dieses möglich. Man gelangt dadurch zu einem ganz außerindividuellen Bewußtsein der eigenen Existenz, so daß man über sich selbst nicht mehr die Aussage macht: »Ich bin« sondern: »Dies ist«. Wer derart lebt, der ist im Leben jenem großen Tode nahe und verhilft ihm durch sein Leben zu fortschreitender Reifung. So wird das Leben, welches zugleich ein gelebter, ein durch Leben reifender Tod ist, zur letzten unentbehrlichen Vorstufe des Aufgehens im All. Das endliche Leben muß so geführt werden, daß der physische Tod nur den Abschluß des »gelebten Todes« zu bringen braucht. Dann ist der abschließende Tod mit dem Eintritt eines Schwanes in das Wasser zu vergleichen: Unser Leben, »durch noch Ungetanes« gebunden, gleicht dem schwerfälligen, unbeholfenen Gang des Schwanes, bis wir in den großen Tod eingehen »unendlich still und sicher«, nachdem uns das Leben mit dem »Grund, auf dem wir täglich stehen«, verloren gegangen ist, so wie dem schwimmenden Schwan der Grund des Teiches unter seinen Füßen entschwindet.

Mit diesem Tode also ist das Aufgehen der Seele in Gott vergleichbar; nur in dieser Form, nicht aber als vorübergehende ekstatische Versunkenheit, schildert Rilke den Zustand der unio mystica. Alles Faßliche entschwindet, alle Vorstellungen (insbesondere alle

Gottesvorstellungen) werden hinfällig. Es ist nunmehr vollkommen irrelevant, ob man sich Gott als Person oder als Sache, als Subjekt oder als Objekt vorstellt, als Gott, der »uns erfüllt«, oder als Gott, den wir »erfanden«. Gott »verschweigt seines Wesens letztes Wort«; wenn man ihn trotzdem mit einer handgreiflichen Vorstellung zu fassen versucht, so darf man sich nicht darüber wundern, daß er dann in der ihm zugemuteten Faßlichkeit sozusagen durch den Gebrauch »abgegriffen« wird. Solche greifbaren Gottesvorstellungen »entwickeln« sich natürlich, und sie entwickeln sich ganz verschieden, je nach dem Zugriff, je nach dem Gebrauch, den der eine oder andere von dem Be-»Greifbaren« an ihnen macht. Sie gleichen Taschenmessern, die man zwei Schulbuben schenkt und die sich am ersten Tag zum Verwechseln ähnlich sehen, nach acht Tagen aber schon gar nicht mehr miteinander verglichen werden können. »Ja«, sagt des einen Mutter dazu: »wenn ihr auch gleich immer alles abnutzen müßt!«

Darum darf sich unsere Stellungnahme zu Gott, wenn sie seinem ungegebenen Wesen gerecht werden will, nicht auf eine starre und greifbare Gottesvorstellung festlegen, als ob er ein Gegenstand unserer Bewußtseinshaltung wäre. Darum will Gott nicht »transitiv« geliebt werden, er verlangt eine ins Ueberpersönliche gesteigerte, eine ins »Intransitive« umschlagende Liebe; er ist »nur eine Richtung der Liebe, kein Liebesgegenstand«. Darum tritt er auch nie als liebende Persönlichkeit in die Erscheinung, von ihm ist »keine Gegenliebe zu befürchten«. Unsre Andacht muß gegenstandslos ins Unendliche hinausweisen:

»Daß, wenn ein Ungeheueres geschähe,
das nicht versprochen ist und nie verbrieft,
wir hoffen dürften, daß es uns nicht sähe
und näher käme, ganz in unsre Nähe,
mit sich beschäftigt und in sich vertieft« (nicht etwa mit uns beschäftigt).

Die Liebe zu Gott also ist eine »stille, ziellose Arbeit«; und diese Arbeit darf nicht »ums Leben herum«, sondern muß »durchs Leben hindurch«, muß mittels des Lebens getan werden [1]). Das

[1]) Rationaliter bleibt es natürlich unverständlich, warum die Einheit mit Gott nur auf dem Umwege über Welt und Leben, insbesondere nur über das soziale Leben, erreichbar sein sollte. Die Frage nach einem solchen »Warum« entspringt aber erst post festum in einer völlig außerreligiösen Reflexion. Die einfache Tatsache, daß die Welt da ist, drängt zur Religiosität; aber nicht soll oder kann man umgekehrt aus dieser Religiosität heraus die Tatsache des Daseins der Welt verständlich machen. Dazu wäre es ja erforderlich, daß das Mystisch-

Dasein von festen Gegenständen einer »faßlichen« Wirklichkeit ist also von der größten religiösen Bedeutung. Wenn man dieser eine metaphysische Auslegung geben wollte, so wäre nur folgende Deutung möglich: Gott bedarf der Menschen und bedarf der Welt. Das Nichts schmerzte ihn wie eine brennende Wunde, da kühlte er sie mit dem Dasein der Kreatur. Unter dem lindernden Einfluß unseres Seins und unserer Liebe heilt diese Wunde Gottes allmählich und schließt sich allmählich wieder zur absoluten Einheit zusammen;

»Wir liegen lindernd auf dem Nichts,
und wir verhüllen seine Risse;
du aber wächst ins Ungewisse
im Schatten deines Angesichts.«

Wir leiden an der Begrenztheit unserer Existenz; aber durch dieses Leiden greifen wir aus unserer Endlichkeit über ins Unendliche. Durch unser Leid an unserem endlichen Sein wird Gottes Leid an dem Nichts gelindert. Alle Lebewesen, besonders aber die Kranken und Armen, die Kinder, die Künstler und die Liebenden »sammeln« für Gott, für den »großen Erben« alles Existierenden, das wieder ein, was von seinem Wesen in der geschaffenen Welt »zerstreut« ist. So trägt gerade das soziale Leben in hervorragendem Maße dazu bei, die ausgeheilte All-Einheit Gottes wiederherzustellen.

Gottes Stellung zu Mensch und Welt ist nicht etwa nur das Verhältnis des Schöpfers zum geschaffenen Werke oder das des liebenden Vaters zu seinen vertrauensvoll aufblickenden Kindern. Es ist eigentlich überhaupt kein personales Verhältnis; denn es wäre widersinnig, diesen Gott noch als Person anzusprechen, von dem Gegenliebe nicht befürchtet zu werden braucht, der nicht einmal Gegenstand, sondern bloß Richtung der Liebe ist. Darum ist auch der Verkehr des Menschen mit Gott kein soziales Wechselverhältnis; in einem solchen müßte gegenseitige Anerkennung des personalen Selbstes stattfinden. Das ist hier so wenig der Fall, daß im Gegenteil der Mensch, um Gott nahezukommen, sich nicht nur aus allen sozialen Bindungen herauslösen, sondern sogar bestrebt sein muß, seinen eigenen personalen Charakter zu vernichten; vor Gottes Gegenwart soll er nicht nur sein soziales Gemeinschaftsbewußtsein, sondern sogar das eigene Selbstbewußtsein zum Schweigen bringen.

Darum offenbart sich Gott nur den Einsamen, er ist »nicht im Verein«. In unserem »überaus gemeinsamen Leben« gibt es ja nichts

Religiöse selbst durch und durch verständlich, ja daß es eine Größe wäre, mit der sich allerlei theoretische Exempel rationaliter glatt ausrechnen ließen.

weiter als »teilbare« und »mitteilbare« Gegenständlichkeiten. »Jeder will in dem Gefühl unterstützt werden, bei Bekannten zu sein.« »Vorsichtig verträgt man sich im Verständlichen.« »Da wird etwas erwartet, und es kommt oder es kommt nicht, ein Drittes ist ausgeschlossen.« Gott aber ist weder teilbar noch auf direktem Wege mitteilbar; er ist das prinzipiell Ungegebene, Unbekannte, Unverständliche; mit allen sehnsüchtigen Aengsten wird er erwartet, aber man kann weder sagen, daß er kommt, noch, daß er nicht kommt. Zu Gott stehen wir in keinen persönlichen, in keinen sozialen Beziehungen, obwohl wir zu ihm beten und ihn als ein »Du« anreden. Ebensowenig aber darf der mystische Gott als »Sache« bezeichnet werden, obwohl die Sachen, d. h. die »Dinge« ihm immerhin noch am nächsten stehen. Die »voll-endliche Totalität« des All-Einen ist weder personal noch sachlich strukturiert, sie steht über der Alternative »Person oder Sache«; denn alle Personen und alle Sachen sind ja begrenzte und endliche Gegenstände innerhalb der objektiven Wirklichkeit, die doch bloß e i n e Seite des All-Einen ausmacht.

Es darf der mystischen Religiosität aber nicht unterschoben werden, daß sie j e d e soziale Funktion ihrer Anhänger unterbinde. Von einem asozialen Zug, der sich im Verhalten des Mystikers zu seinen Mitmenschen auswirkte, kann (bei Rilke wenigstens) durchaus keine Rede sein. Allerdings soll und muß der religiöse Mensch in Einsamkeit und Unabhängigkeit von allen Mitmenschen seine religiösen Anfechtungen und Nöte bis zum Letzten durchkämpfen. Nur so schafft er die Vorbedingungen für den Einbruch des Religiösen, für die »Geburt« Gottes. Damit ist aber durchaus nicht gesagt, daß das weiterhin erfolgende »Wachstum« des aus Einsamkeit geborenen Gottes nicht vielleicht eben diese Einsamkeit durchbrechen und einen Zwang zur sozialen Wirksamkeit ausüben müßte. So schildert Rilke die Nacht Christi in Gethsemane. In dieser Nacht »verlor« der Heiland »sich selbst«, denn nirgends mehr konnte er Gott finden:

»Ich finde Dich nicht mehr, nicht in mir, nein.
Nicht in den andern. Nicht in diesem Stein.
Ich finde Dich nicht mehr. Ich bin allein ....«
»Ich bin allein mit aller Menschen Gram,
den ich durch Dich zu lindern unternahm,
der Du nicht bist. O namenlose Scham ....«

Da bedurfte es keines Engels, der ihn stärkte, keiner ungewöhnlich großen Anteilnahme der Natur; ganz auf sich allein angewiesen, inmitten einer »gleichgültigen«, teilnahmslosen Nacht (die so teilnahms-

los ist, wie nur die »Landschaft« es sein kann) findet Christus sich wieder:

> »Die alte Einsamkeit kommt über ihn,
> die ihn erzog zu seinem tiefen Handeln.«

Die tiefste religiöse Inbrunst zwingt und »erzieht« den Einsamen zur sozialen Tätigkeit. In solcher Einsamkeit zeigt es sich, daß alle Einsamen auf einen und denselben Gott zugehen; und schon das stiftet Gemeinsamkeit zwischen ihnen. Diese Einsamen haben es gar nicht nötig, sich streng von allem Verkehr abzusondern oder gar vor ihren Mitmenschen eine fremde Rolle zu spielen. Sie empfinden ja sich selbst, ihre eigene soziale Existenz und Wirksamkeit als Werkzeug Gottes; sie sehen auch in der sozialen Gemeinschaft eine Auswirkung des göttlichen All-Einen. Darum wird Gott geradezu als »Alltagssegen« angeredet:

> »Es gibt im Grunde nur Gebete;
> so sind die Hände uns geweiht,
> daß sie nichts schufen, das nicht flehte;
> ob einer malte oder mähte,
> schon aus dem Ringen der Geräte
> entfalte sich Frömmigkeit!«

Alle Arbeit, alles soziale Handeln ist Gottesdienst, wenn es nur im rechten Sinne geschieht:

> »Du wirst nur mit der Tat erfaßt,
> mit Händen nur erhellt ....«

Bei dieser Gesinnung erst wird »der Werktag schlicht«, wird alles Werktägliche einfach und leicht wie ein Spiel gerade auf Grund voraufgegangener Nöte der Einsamkeit. Die »rechte« Gesinnung besteht in nichts weiter als in rechter »Gelassenheit« der Welt gegenüber. Gerade hierin zeigt es sich, daß der Mystiker im Grunde ebenso erhaben ist über die Alternative von »Kontemplation und Aktivität«, wie das All-Eine selbst indifferent ist gegenüber dem Gegensatz zwischen »Person und Sache«. Das aktive Leben wird durch diese »Gelassenheit« zu etwas so Leichtem und Selbstverständlichem, daß der religiöse Mensch tätig in ihm lebt, ohne doch mit seiner ganzen Existenz darin aufgehen zu müssen. Darum bejaht Rilke die Welt so, wie sie uns als natürliches Faktum nun einmal gegeben und zur sozialen Ausgestaltung aufgegeben ist. Gesteigerte Diesseitsfreudigkeit ist es, was er von uns verlangt, nicht Hingabe an ein transzendentes und weltfernes Jenseits. ».... Sich auf Gott richten, kann keine andere Bewegung bedeuten, als sich auf die Erde richten. Das Ziel der ganzen menschlichen Entwicklung ist, Gott und die

Erde in demselben Gedanken denken zu können. Die Liebe zum Leben und die Liebe zu Gott muß zusammenfallen, anstatt, wie jetzt, verschiedene Tempel auf verschiedenen Anhöhen zu haben; man kann Gott nur anbeten, indem man das Leben zur Vollkommenheit lebt«[1]).

Die bloße Existenz dessen, der Gottes inne geworden ist, sein bloßes einfaches Dasein, kann deshalb seiner sozialen Mission schon Genüge tun. So ist es zu verstehen, wenn der Schreiber des Stundenbuches den Wunsch hat, seine eigene Individualität zu vervielfältigen, um der sozialen Aufgabe in möglichst weitem Umfange gerecht werden zu können:

»Du Gott, ich möchte viele Pilger sein,
um so, ein langer Zug, zu dir zu gehn
und um ein großes Stück von dir zu sein:
du Garten mit den lebenden Alleen.
Wenn ich so gehe, wie ich bin, allein —
wer merkt es denn? Wer sieht mich zu dir gehn?
Wen reißt es hin? Wen regt es auf, und wen
bekehrt es dir?«[2]).

Das ist die soziale Wirksamkeit des Heiligen, der das Ideal der mystischen Religiosität Rilkes in sich verwirklicht, der als erster wieder den großen Tod lebt und als erster wieder den reifen Tod sterben wird. Durch seine einfache Existenz reißt er seine Mitmenschen dazu hin, daß sie, ebenso wie er, sich auf das Wesentliche ihrer eigenen Existenz besinnen. Mitteilbar im direkten und eigentlichen Sinne ist diese Religiosität nicht; aber man kann sie vormachen, man kann ein Beispiel für das geben, was jeder einzelne nachmachen soll, jeder allein und jeder ganz auf sich selber angewiesen. Der neue Heiland, der »große Todgebärer«, ist in der Einsamkeit zu einer großen Armut »erstarkt«, in der seine Kindheit und alles Gestrige, alles Vergessene, was er je erlebte, zum vollsten heutigen Besitz geworden ist. Aus diesem »Reichtum der Armut« hat er seine große Gottesliebe zu verschenken an alle Kreaturen. Vögel und Wiesenblumen sind seine Brüder, zu denen er vertraulich spricht und denen er erzählt, wie er in tätiger Liebe »sich verwenden« will, »so daß es allen eine Freude ist«. Er wirkt auf die ganze Welt befruchtend wie Blüten-

1) Diese Sätze sind zusammengestellt aus unveröffentlichten Briefen Rilkes an Ellen Key; vgl. den zitierten Essay Ellen Keys a. a. O. S. 219 ff.

2) Natürlich gibt es religiös indifferente und völlig verständnislose Menschen, bei denen jeder Versuch einer religiösen Mitteilung von vorneherein aussichtslos wäre. Nur auf diese Spötter und »Lacher« ist der (von mir nicht zitierte) resignierende Schluß des obigen Gedichtes zu beziehen.

staub: bloß dadurch, daß er selbst, daß seine eigene Existenz in Blüte steht, bloß dadurch, daß er die Gott wohlgefällige Armut in seinem Dasein verwirklicht. So führt gerade der Einsame die ganze Natur und alle Mitmenschen, sofern sie ihn nur ebenso »erkennen« und anerkennen, wie es die Dinge tun, wieder zu Gott zurück.

Aber natürlich darf er seine Mitmenschen nicht in der Begrenztheit lieben, wie sie gerne und bequemerweise geliebt sein wollen. Vor einer solchen einengenden und religiös hemmenden Liebe muß der »verlorene Sohn« des Lukas-Evangeliums (nach Rilkes an André Gide angelehnter Version des Gleichnisses) aus dem Vaterhaus in die Fremde fliehen. Aber als er sich dann in der Not und in der schweren Einsamkeit vor Gott durchgerungen hat zu der großen »Indifferenz des Herzens«, da kehrt er zurück und fügt sich wieder ein in die alte Ordnung des Elternhauses. Ja, er läßt sich jetzt sogar jene anspruchsvolle und beengende Zärtlichkeit seiner Angehörigen gefallen und erträgt die ganze »Suggestion ihrer Liebe«; sie kann ihn nicht mehr betreffen. Was wissen die, welche ihn so, mit einer so endlichen Liebe lieben —, was wissen sie, wer er jetzt ist? Und doch predigt er ihnen durch seine ganze Existenz die einzig zulässige Liebe, die mühsame und kummervolle, die hart erarbeitete und über alle Begrenztheit, über alle zärtlichen Umhegungen hinausflutende Liebe, die Liebe zu Gott. Er selbst, »er war jetzt furchtbar schwer zu lieben, und er fühlte, daß nur einer dazu imstande sei. Der aber wollte noch nicht«.

Man kann diese Einstellung, diese Gelassenheit den Mitmenschen gegenüber, keineswegs antisozial und, glaube ich, auch nicht asozial nennen. Das Gemeinschaftsbewußtsein, welches ihr zugrunde liegt, ist vielleicht das ernsteste, das es überhaupt geben kann. Jedenfalls wirkt es sich mit der denkbar stärksten sozialen Intensität aus, und das gerade deshalb, weil es sich gründet in einem zu Gott asozial oder besser übersozial eingestellten religiösen Urerlebnis. Gerade dadurch wird ja dem sozialen Verhältnis des Einzelnen zu seinen Mitmenschen die schwerste und höchste Verantwortung auferlegt, die es überhaupt geben kann: Die Verantwortung für das »Werden« Gottes in der sozialen Welt.

Schlußbemerkung.

Im Laufe dieser Arbeit war von mancherlei Gottes-»Erlebnissen« die Rede; und es wurde schon darauf hingewiesen, daß es sich dabei nicht um irgendwelche psychischen Vorgänge handeln kann, die sich

unter anderen psychischen Vorgängen derart abspielten, daß die Angst vor Gott oder die Angst um Gott in gleicher Linie rangierte mit anderen Angstgefühlen und sich von der Angst vor dem Zahnarzt oder der Angst um einen Kranken etwa nur durch das Objekt des jeweiligen Gefühles unterschiede.

Es wäre widersinnig, der mystischen Religiosität durch irgendwelche objektiven Feststellungen gerecht werden zu wollen, einerlei ob diese durch psychologische Experimente oder durch historische Kritik erhärtet werden können. Objektive Tatbestände lassen sich nur empirisch feststellen, d. h. nur durch irgendwelche Erfahrungen innerhalb der raumzeitlichen objektiven Wirklichkeit. Objektive Wahrheiten lassen sich nur verifizieren mittels der Methoden objektiver Erfahrungswissenschaften; das aber sind Methoden, welche ausschließlich auf die eine objektive Wirklichkeit zugeschnitten und deren sämtliche Hilfsmittel dieser selben objektiven Wirklichkeit entnommen sind. Voraussetzung ist bei alledem, daß es eine solche Wirklichkeit der Objekte und unter diesen bestimmte psychophysische Lebewesen mit bestimmten psychischen Erlebnissen und mit bestimmten historischen Geschicken wirklich gebe. Sowie aber dieses Gegebensein selbst in Frage gestellt wird, sowie die »Existenz« der Welt problematisch wird und zwar nicht nur in dem Sinne, daß gerade diese und keine andere Welt existiert, sondern daß überhaupt etwas existieren kann — d. h. wenn alles und jedes Gegebensein zum Problem wird dann müssen natürlich alle objektiven Wissenschaften und alle objektiven Methoden versagen; denn diese sind alsdann ja nicht minder in Frage gestellt, weil auch sie etwas Gegebenes sind.

Eine Religionsphilosophie, die zur sogenannten »Erklärung« religiöser Phänomene auf objektive Feststellungen zurückgreift, erweist sich als handgreiflicher Widersinn. Historische oder psychologische »Tatsachen« vermögen die Religiosität in ihrer unvergleichlichen Zentralstellung nicht zu »erklären«; bestenfalls könnten sie ihre Einordnung in bestimmte gegebene Objektzusammenhänge erleichtern, das aber hieße gerade, das eigentlich »Religiöse« verfälschen [1]. Ein solches Unterfangen versucht ja nichts anderes, als

---

1) Die Arbeit von Heinrich Scholz zeichnet sich durch eine derartig widersinnige Kritik an Rilke aus (Festschrift für Riehl, S. 31 ff.); und außerdem bewegt sich fast die ganze Interpretation in falscher Richtung, weil Scholz nach objektivierender Manier viele indirekte Ausdrucksmittel in direktem Sinne versteht und so natürlich zu Folgerungen kommt, die durchaus nicht im Sinne des Dichters liegen.

das Problem des »Gegebenseins überhaupt« mit Hilfe einzeln herausgegriffener Gegebenheiten zu lösen. Die Religion aber läßt sich nicht ebenso behandeln wie die fest gegebenen Objekte der Wirklichkeit. Weder historische noch soziologische noch psychologische Feststellungen vermögen das eigentlich Religiöse an ihr zu betreffen. Darum können in der Religionsphilosophie auch nicht die philosophischen Kategorien ausreichen, mit denen eine Theorie der Wirklichkeitserkenntnis, z. B. die Logik der Wirklichkeitswissenschaften, arbeitet. Die Religion als Zentralphänomen jeder geistigen Existenz verlangt Achtung für ihre Einzigartigkeit von der spezialwissenschaftlichen und auch von der philosophischen Methodik.

Gegen die Anmaßungen der objektiven Methode wendet sich Kierkegaards Forderung des »Subjektiv-Werdens«. Natürlich bedeutet es einen Rückfall in das objektivierende Verfahren, wenn man diese Subjektivität psychologisch zu fassen und sie z. B. in verschiedene »Weltanschauungstypen« zu sperren sucht; mag man diese Typen auch als ein bloß uneigentlich Objektives, als mögliche subjektive Korrelate zur Objektwelt bezeichnen (oder was dergleichen terminologische Irreführungen mehr sind). Der Gott der Mystik ist ein ungegebener, ein nicht zu vollendender Gott. Alle psychologischen Terminologien aber bezeichnen endliche Gegenständlichkeiten aus der geschaffenen, fertigen, objektiv konstituierten Welt. Sie lassen sich also nicht direkt auf Gott oder auf irgendwelche Gottes-»Erlebnisse« anwenden, sondern können bestenfalls nur als indirekt hinweisende Bilder für Gottes Ungegebenheit dienen. Sie sind fertig und abgeschlossen, wie die psychophysische Welt der Objekte und der Objektwissenschaften, der sie entnommen sind, es wenigstens der Idee nach zu sein behauptet. Als Bilder für das göttliche Sein aber müßten sie irgendwie ihre eigene Relativität hervortreten lassen; erst durch Hervorhebung ihrer mangelnden Endgültigkeit könnten sie zum Ausdruck des Religiösen befähigt werden, nicht aber schon durch ihre bloße brutale Faktizität. Um ein bloßes factum brutum aber handelt es sich doch ganz gewiß, wenn man sagt: »Es gibt gewisse psychophysische Lebewesen (genannt homo sapiens) und es gibt gewisse soziologische Typen historischer Tatbestände (genannt Religionsgemeinschaften usw.), zu denen gewisse psychische Phänomene, Akte und Anlagen (genannt religiöse Erlebnisse und Einstellungen oder Weltanschauungen) gehören usw.« Charakteristisch für diesen objektivierenden Psychologismus bzw. Historismus ist die beliebte Berufung auf objektive Tatbestände, die sich mit Hilfe der »exakten« empirischen Methoden unserer Objektwissenschaften

»genau« feststellen ließen. Den »Fall Rilke« erledigt man z. B. sehr leicht, indem man die angebliche »Lebensflucht« des Dichters aus dekadenter Lebensunfähigkeit erklärt und seine Persönlichkeit mit Hilfe der Deszendenztheorie usw. physiologisch, rassenpsychologisch und am besten gleich psychopathologisch verdächtigt als regelrechte Entartungserscheinung.

Solche und ähnliche objektiven Feststellungen haben ihr Gutes — für das geruhsame Leben. Sie beruhigen, sie stellen »mit objektiver Zuverlässigkeit« fest: »Es besteht nicht der mindeste Anlaß dazu, die objektive Welt und das objektivierte eigene Dasein irgendwie in Frage zu stellen und aus seiner befriedigten Selbstgenügsamkeit aufzustören«. Das heißt, dieses objektivierende Verfahren ist das beste Gegengift gegen alle wahre Religiosität.

Notizen.

Wenn etwas den Schmerz um Max Webers allzufrühen Tod immer neu zu entfachen geeignet ist, so ist es die Fülle der Schriften, die erst jetzt, wie eine Botschaft aus dem Jenseits, uns in die Hand gedrückt werden. Vieles war bisher in Zeitschriften, namentlich dem Archiv für Sozialwissenschaft, zerstreut, so die epochemachenden Abhandlungen zur Religionssoziologie (3 Bde. 1921); oder war in Gelegenheitsschriften und Zeitungen untergebracht, so die Politischen Schriften (1921). Anderes ist, in mehr oder weniger fertiger Gestalt, in oft fast unleserlichen Manuskripten, erst aus dem Nachlaß ans Licht gekommen, so die Schrift über die Grundlagen der Musik (1922) und namentlich das Hauptwerk »Wirtschaft und Gesellschaft (4 Lieferungen 1921/2). Wieder anderes harrt, hoffentlich nicht vergebens, darauf, von der gleichen kundigen und liebenden Hand herausgegeben zu werden, die sich der schon genannten Werke angenommen hat, so die wirtschaftsgeschichtlichen Schriften. Den Leser dieser Zeitschrift gehen besonders die eben erschienenen »Gesammelten Aufsätze zur Wissenschaftslehre« an, deren Fehlen im Buchhandel seit Jahrzehnten geradezu ein Hemmnis der Forschung geworden ist. In ihnen, die späterer Anzeige vorbehalten bleiben, erweist sich Max Webers ganze Größe auch als Philosoph, als der der stolz-bescheidene Mann nie gelten wollte; seine Untersuchungen über das Wesen der Werturteile, über idealtypische Begriffe, über die Struktur der Gesetze und seine folgerichtige Ausscheidung aller »Richtigkeits«erwägungen aus der Begriffsbildung, die er ausschließlich nach Zweckmäßigkeit handhabte, gehören zu den bedeutendsten Bereicherungen der neueren deutschen Wissenschaftstheorie. Aber nicht nur als Subjekt, auch, und vielleicht noch mehr, als Objekt philosophischer Betrachtung steht die dämonische Gestalt des Mannes vor uns. Es ist kein Zufall, daß schon eine Reihe philosophischer Federn ihn zu »konstruieren« versucht hat; wir heben den Aufsatz von Honigsheim und die Trauerrede von Karl Jaspers hervor (1921). Und es ist kein Zufall, daß Beschäftigung mit seinen Werken, die aus Grundsatz die Unpersönlichkeit selber sein wollten, so leicht in eine Betrachtung der Person des Schöpfers ausmündet. Immer drängt sich die Frage auf, was er in der Geschichte der Wissenschaft und des deutschen Geistes überhaupt »bedeutet«, denn daß er nicht nur eben »gewesen« ist, liegt auf der

Hand. Man kann namentlich, wenn man unsre Jugend kennt, beobachten, wie sie immer angezogen wird von seiner echten und also tragischen Größe, und dann wieder zurückgestoßen von der herben Sachlichkeit, mit der ihr Wunsch nach »Führung« abgewiesen wird. Immer wieder erheben unsre Jungen die Frage, wer denn als Führer berufen sei zu einer wissenschaftlich begründeten Lebensgestaltung, wenn er dieses Recht zu haben leugnete, wenn er nicht duldete, daß sie ihre Fackeln entzündeten an dem lodernden Feuer seines Geistes. Und sein »Niemand ist berufen« kann sie nicht beruhigen, solange ihr Wille und ihre Sehnsucht sich gegen Webers Relativismus, gegen seine Einsicht verschließen, daß Ideale des Handelns nur bekannt, nicht erkannt werden können. So verschlingt sich diese Schicksalsfrage der Philosophie mit der Person dieses Menschen.

Aber auch die Frage nach den Grenzen der reinen wissenschaftlichen Erkenntnis wird grade an seinen Werken immer von neuem wach. Wer sich, in mühseligster Arbeit, hindurchgekämpft hat durch die (bisher) sieben Bände seiner Religions-, Wirtschafts-, Rechts- und Staatssoziologie, bald fast ertrunken ist in einem Meer von Tatsachen, bald hängen geblieben in einem Drahtverhau von Einteilungen (denn dieser Meister der Rede verschmähte, wo er nur die »Sache« geben wollte, alle »Form« in einem schier unfaßbaren Grade), der hat freilich reichen Gewinn davongetragen. Nie war in neuerer Zeit in einem Kopfe so vieles und so verschiedenartiges Wissen gesammelt, nirgends in so stahlharter Begriffssprache dargelegt. Aber am Schluß erhebt sich doch der bis zur Verzweiflung gesteigerte Zweifel des »Wozu dies alles?«. Denn weder kann dies Ganze auch nur im Entferntesten im Kopfe eines Schülers beisammen bleiben, noch lebt wer, der es im Stil des Meisters fortführen könnte. Generationen wären erforderlich, um seine Werke in eingehender Erforschung und Verarbeitung zum Besitz einer verjüngten Wissenschaft zu erheben. Dazu aber ist keine Aussicht. In dieser Zeit allgemeiner Verelendung und Gärung, in der jede Möglichkeit näher liegt als die des ruhigen Fortschritts, wird auch die Forschung teils ganz neue Wege — oder Irrwege — einschlagen, teils schwächlich auf den alten weiterhumpeln. Und Max Weber sprach nicht das erste Wort einer neuen, sondern das letzte Wort einer alten Wissenschaftsepoche. Er sprach das letzte Wort der abgelaufenen spezialistischen Epoche, er, der mit Bewußtsein und Leidenschaft »Fachmann«, Spezialist sein wollte, wenn auch Spezialist auf zahllosen Gebieten gleichzeitig. Und keiner hat so sehr wie er das Gefühl für dieses »Fertig-sein« (ich weiß nicht, ob besessen, aber) verbreitet. Die Krise der Wissenschaft ist die Umkehrung jener, die der Marxismus für die Wirtschaft prophezeite. Die »Produktionsformen« der Wissenschaft, d. h. die Methoden in ihrer unendlichen Verfeinerung, und die »Produktionsmittel«, d. h. das Wissen in seiner unendlichen Vermehrung, sind den »Produktionskräften«, d. h. den Forschern, weit über den Kopf gewachsen! Und zu dieser Verfeinerung und Vermehrung hat kein Einzelner so viel beigesteuert wie Max

Weber. Die **Religionssoziologie** versichert immer wieder, daß sie, in all ihrer unübersehbaren Fülle, doch nur einen einzigen Zusammenhang, den zwischen bestimmten wirtschaftlichen Formen und zwischen bestimmten religiösen Inhalten, und auch den nur unter allem Vorbehalt, ans Licht stellen wolle. Wer darf da hoffen, jemals das Bild des Ganzen auch nur von ferne leuchten zu sehen? Die **Staatssoziologie**, wie sie namentlich in der großartigen Lehre von den »Typen der Herrschaft« (im 3. Kapitel des Hauptwerks) vorliegt, bedeutet, daß jetzt die politische Geschichtschreibung den Vorsprung einholen könnte, den z. B. Rechts- und Sprachhistorie seit langem gewonnen haben: Sie könnte nunmehr anfangen, wie fast alle anderen Zweige der Historie, die Sprache des »Lebens«, d. h. heute der Zeitungen, abzulegen, und statt dessen die der strengen Wissenschaft zu sprechen. Wer etwa Webers Darstellung des Lehensfeudalismus aufgenommen und diesen durch ihn von Dutzenden äußerlich ähnlichen Gestaltungen unterscheiden gelernt hat, dem wird jede der bisherigen Darstellungen eines europäischen oder orientalischen Lehensstaates unerträglich verwaschen und vorwissenschaftlich vorkommen. Aber wird er wünschen können, daß nun die politische Geschichtschreibung sich dieser idealtypischen Einteilungen und Unterscheidungen, so meisterhaft, ja genial sie erdacht sind, zur Beschreibung ihrer Gegenstände bediene? Sie würde damit den Vorteil einbüßen, als einzige unter allen Wissenschaften mit einer kaum merklichen geistigen Anstrengung aufgefaßt werden zu können, und damit die Wirkung auf die breite Bildungsschicht und durch si auf das ganze Volk aus den Händen geben. Politische Geschichtschreibung hat aber immer den berechtigten Ehrgeiz besessen, nicht nur Geschichte zu erkennen, sondern, mindestens durch Verbreitung politischer Bildung, Geschichte zu machen. Sie würde andernfalls den Weg etwa der Musikhistorie gehen, die nach streng wissenschaftlichen Kategorien und Methoden arbeitet und ebendeshalb nur auf einen kleinen Kreis von Fachgelehrten wirkt, obwohl die Musik — in Deutschland — eine viel größere Lebensmacht darstellt als z. B. die Dichtung, während umgekehrt die noch stark vorwissenschaftlich betriebene, vielfach mit Gefühlsergüssen und Ausrufungszeichen arbeitende neuere Literaturgeschichte ins Breite wirkt. Deshalb wird, wie ich glaube, die politische Geschichtschreibung auch nach Weber — vielleicht unter Uebernahme einiger Schlagworte — mit ihrem veralteten Begriffsapparat weiterschaffen, aber mit bösem Gewissen und gemindertem Prestige. Noch tragischer ist das Dilemma, in das uns Webers **Wirtschaftssoziologie** führt. Wer wird sich einbilden, wenn er ihre immer feiner zugespitzten Begriffe, ihre immer dichter gewobenen Einteilungen auf sich wirken läßt, mit solchen unerhört verwickelten Gebilden rechnen zu können, da ihm doch hierzu, ungleich dem Mathematiker, das diesem unentbehrliche Hilfsmittel der Zeichensymbolik nicht zur Verfügung steht? Hat doch der Schöpfer dieser Begriffssprache selber manchmal den Ueberblick über sie verloren. Dafür nur ein einziges — verhältnismäßig ganz einfaches — Beispiel (aus Wirtschaft und Gesell-

schaft Teil 1 Kap. II § 1, 2, 11). »Erwerbskredit« heißt der »zur Erlangung der Verfügungsgewalt über Erwerbsmittel gegebene und genommene Kredit.« Wir verfolgen nun ein einziges der vielen Merkmale, wobei wir jedesmal die zahlreichen Einteilungen und Erläuterungen, welche die Sätze schon sprachlich unübersichtlich machen, fortlassen. »Erwerbsmittel« heißen »solche Güter und Chancen, welche dem wirtschaftlichen Erwerben dienstbar gemacht werden«. »Erwerben«: »ein an den Chancen der Gewinnung von neuer Verfügungsgewalt über Güter orientiertes Verhalten.« »Güter«: »die im Einzelfall sprachgebräuchlich gemeinten Träger möglicher sachlicher Nutzleistungen gleichviel welcher Art.« »Nutzleistungen«: »Die von einem Wirtschaftenden als solche geschätzten konkreten einzelnen zum Gegenstand der Fürsorge werdenden Chancen von Verwendungsmöglichkeiten« [1]. »Wirtschaften«: »eine friedliche Ausübung von Verfügungsgewalt, welche primär wirtschaftlich orientiert ist.« »Wirtschaftlich orientiert«: »ein Handeln insoweit, als es seinem gemeinten Sinne nach an der Fürsorge für einen Begehr nach Nutzleistungen orientiert ist.« Hier kehrt also der Begriff der »Nutzleistung« wieder, d. h. es ist ein Zirkel begangen: Die Begriffspyramide ist Weber selbst über den Kopf gewachsen. Aber wir können von diesem, vielleicht zu beseitigenden Fehler absehen. Denn ohnedies ist der Begriff bereits unverwendbar geworden. Man beachte, daß auch alle anderen Merkmale, z. B. »Kredit«, »Chance«, »Verhalten«, »Handeln«, »gemeinter Sinn« bei Weber eine ganz bestimmte Bedeutung haben, ohne deren Kenntnis alles weitere unverständlich würde. Wieviel Worte und Merkmale würde aber dann die vollständige Definition des einfachen Begriffs »Erwerbskredit« haben?? Solche Begriffe auch nur zu fassen, geht offenbar weit über jedes menschliche Vorstellungsvermögen hinaus. Ein »Vorwärts« auf dieser Bahn also gibt es nicht. Und doch sind diese rein nach Zweckmäßigkeitsgründen konstruierten Begriffe nicht mutwillig so und nicht anders gebildet, sondern der Kundige weiß, daß jedes Wort die Stellungnahme zu einer wichtigen und nicht abzuschiebenden Streitfrage darstellt. Wer einmal von dieser Begriffskost genossen, der kann nie wieder Gefallen finden an den primitiven und archaischen Gebilden der bisherigen Wissenschaft (um weniger grob zu sein, als Kant in dem berühmten Ausspruch). Ein »Rückwärts« gibt es also auch nicht. Wie also werden wir uns aus diesem Dilemma befreien? Ich glaube, die Fragen der Wissenschaft werden auch hier nicht gelöst, sondern abgelöst werden, abgelöst durch andere, die später einmal, wiederum ungelöst, noch anderen Platz machen werden. In diesem Sinne sage ich — mit Ehrfurcht sage ich es —, daß der größte Vertreter der Wissenschaft unsrer Tage diese Wissenschaft auf den Gipfel und eben dadurch an die Schwelle des Abstiegs geführt hat.

Freiburg i. B.

Hermann Kantorowicz.

1) Ich halte es für möglich, daß »solche« Lese- oder Druckfehler für »solchem« ist, und »konkreten« durch das Synonym »einzelnen« ersetzt werden sollte.

Gott und Staat.

Von

Hans Kelsen (Wien).

I.

Das religiöse und das soziale Problem weisen eine merkwürdige Parallelität auf. Zunächst von der psychologischen Seite her. Analysiert man nämlich die Art und Weise, in der Gott und Gesellschaft, das Religiöse und das Soziale vom Einzelmenschen erlebt werden, zeigt sich, daß die Grundlinien des seelischen Tatbestandes in beiden Fällen dieselben sind.

Das soziale Erlebnis kündigt sich in dem Bewußtsein des Individuums an, verbunden zu sein mit anderen Wesen, die, weil auch sie als ge- und verbunden vorausgesetzt werden, kraft der gleichen Verbindung, in der sie mit dem das Soziale Erlebenden stehen, von ihm als gleichartig, als Genossen empfunden werden. Doch ist dies nur die erste Stufe. Indem man sich mit anderen verbunden und so den anderen gegenüber in mannigfacher Richtung gebunden weiß, fühlt man sich in dieses Netz von Bindungen verstrickt und gefangen, in dieses Gefüge von Beziehungen verwoben, als ein unselbständiger Teil eines Ganzen, innerhalb dessen die eigene kleine Gliedfunktion erst ergänzt wird durch die Funktion der anderen Glieder; eines Ganzen, dessen Sinn eben jene Zusammenfassung zu harmonischer Er-Gänzung ist, eines Ganzen, das man eben darum als über sich, dem bloßen Teil stehend, als ein Höheres empfindet, von dem die eigene Gliedexistenz bedingt und ermöglicht wird, dem gegenüber sonach das Gefühl der Abhängigkeit sich einstellen muß. Und dieser Vorstellung der Unterordnung und Abhängigkeit des eigenen Ich entspricht notwendig die komplementäre Vorstellung einer die soziale Verflechtung, die Verpflichtung oder soziale Bindung stiftenden Autorität, als welche sich die Gesellschaft

— oder konkret und nicht abstrakt gesprochen — die soziale Gruppe im Bewußtsein des Einzelnen etabliert[1]). Das ist die zweite Stufe.

Das religiöse Erlebnis kristallisiert sich um den Glauben an eine über dem Individuum stehende, dessen Existenz bedingende und dessen Verhalten bestimmende Autorität, von der man sich ebensosehr verpflichtet wie völlig abhängig fühlt. Wenn man die durchaus normative Autorität, mit der die Gottheit von der Seele des Einzelnen Besitz ergreift, mit jenem Anspruch unbedingten Gehorsams vergleicht, mit dem die Gesellschaft in das Bewußtsein des Individuums tritt, um sich dort immer mehr auszubreiten, wird man keinerlei Wesen-, ja nicht einmal einen Gradunterschied bemerken können, Denn es darf nicht übersehen werden, daß Absolutheit der Autorität Gottes nur in der dogmatischen Theologie zuerkannt wird, die empirische Psychologie aber ein seelisches Phänomen von absoluter Kraft, Wirksamkeit oder Intensität nicht kennt. Auch im Herzen des Gläubigsten aller Gläubigen wird gelegentlich die Vorstellung eines göttlichen Gebotes versagen, ihre motivierende Wirkung auf das Verhalten des ansonsten gehorsamen Gottesknechtes verlieren. Demgegenüber können wir aber immer wieder mit Staunen die gewaltige Macht beobachten, mit der die soziale Autorität die Menschen gegen ihre tiefsten Instinkte bis zur Verleugnung des Urwillens zum Leben, des Selbsterhaltungstriebes, zur freudigsten Selbstaufopferung zwingt.

Mit dem Bewußtsein einer überindividuellen, autoritären Wesenheit ist das religiöse Erlebnis durchaus nicht erschöpft. Zu seinem charakteristischen Gehalt gehört das Gefühl des die Gottheit Erlebenden: eingestellt zu sein in einen universalen Zusammenhang, aufzugehen in einer umfassenden, auch andere als den Erlebenden selbst umfassenden Totalität, die durch die Gottheit vermittelt wird. In der Stiftung dieser das Individuum allseits ergreifenden Gemeinschaft, des Kosmos als einer innigen Gemeinschaft des Individuums mit allen anderen gott-gewollten, gott-erfüllten Wesen, in dieser Gotteskindschaft und der dadurch vermittelten Gottesbrüderschaft aller Wesen erreicht der Gedanke der Gottheit erst seinen letzten Sinn, vollendet sich das religiöse Erleben. In ihm fließt, je mehr es sich vertieft, desto mehr auch die Vorstellung einer überindividuellen, vom Individuum verschiedenen, das Individuum mit den anderen Wesen zu einer kosmischen Gemeinschaft verbindenden Gottheit, mit der Vorstellung dieser göttlichen, das Individuum mit allen anderen Wesen in sich be-

1) Vgl. Menzel, Zur Psychologie des Staates, 1915.

fassenden Gemeinschaft zu einem einzigen Sein pantheistisch zusammen. Und darum ist es nur ein durch die Willkür der Darstellung erzeugter Schein, wenn man den Eindruck erhält, daß die Stufenfolge in der Dynamik des religiösen Erlebens die verkehrte sei wie jene des sozialen, weil dieses erst von der Gemeinschaft zur Autorität, jenes aber nur über die Autorität zur Gemeinschaft vordringe. Denn Autorität und Gemeinschaft sind auch für das soziale Gefühl nicht zwei verschiedene Objekte, sondern nur verschiedene Stadien der psychischen Bewegung, die nicht in eindeutiger Zeitfolge stehen.

Die kosmische Gemeinschaft, die den Inhalt des religiösen Erlebnisses darstellt, scheint sich aber von der sozialen dadurch nicht unwesentlich zu unterscheiden, daß diese sich auf Menschen beschränkt, nur eine Verbindung von Menschen ist, während jene schlechthin alle — organischen wie anorganischen — Objekte umfaßt. Natur und Gesellschaft wollen sich gegenübertreten.

Diesem Einwand, der die eingangs behauptete Parallele des religiösen und des sozialen Problems wieder in Frage zu stellen oder doch erheblich einzuschränken droht, kann jedoch begegnet werden. Der vollendete Gottesbegriff leistet zwei voneinander sehr verschiedene Funktionen. Gott ist der Ausdruck sowohl für den höchsten Zweck, den obersten Wert, das absolute Gut, als auch für die letzte Ursache. Er dient ebenso der Rechtfertigung alles Sollens, wie der Erklärung alles Seins, sein Wille ist die sittliche Norm, und zugleich das Naturgesetz. Allein diesen Gehalt, den die Theologie im vollendeten Gottesbegriff entwickelt und durch den sie ihn wegen des darin gelegenen unversöhnlichen Dualismus logisch gesprengt hat, ist der ursprünglichen Gottesvorstellung noch fremd. Der Primitive unterscheidet an seiner Gottheit um so weniger eine ethisch-normative von einer natur-kausalen Seite, als ihm Rechtfertigungs- und Erklärungsbedürfnis dasselbe sind. Seiner noch ganz und gar anthropomorphen Erkenntnis ist das Verhalten eines Dinges erklärt, wenn er es sich als die Befolgung eines Befehles denken kann; und die Gottheit — in ihrer Einheit oder Vielheit — erläßt ebenso an die Sonne das Gebot des Morgens aufzugehen, an die Bäume im Frühjahr zu blühen, wie an den Menschen seinen Bruder nicht zu töten. Indem nach der Vorstellung des Primitiven alle Dinge, und nicht bloß der Mensch unter Normen stehen, Normbefehle als Adressaten empfangen, verschwindet jede prinzipielle Scheidelinie zwischen dem Mensch und der übrigen Natur. Gerade darin liegt ja die anthropomorphe Weltanschauung des Mythos, daß das Verhalten aller Dinge nach Art des

menschlichen Verhaltens, als eine Art menschliches Verhalten, alle Dinge als menschenähnliche, d. h. beseelte Wesen gedeutet werden. Die Natur der mythologischen Weltanschauung ist in der Tat eine — Gesellschaft, d. h. eine Verbindung, eine Verflechtung oder Verpflichtung von Menschen und als Menschen aufgefaßten sonstigen Wesen, ist ein universales System von Normen, die das Verhalten aller Gegenstände zum Inhalt haben und darum alle Gegenstände zu »Menschen«, d. h. zu Menschen im ethisch-normativen Sinne von Normadressaten oder »Personen« machen. In dem schrittweisen Zurückdrängen dieser mythologischen Weltanschauung setzt sich die moderne naturwissenschaftliche durch, die in bezug auf das Verhalten der Dinge nicht mehr die Frage stellt, warum sie sich so verhalten sollen, so zu verhalten verpflichtet sind, sondern dieses Verhalten als Wirkung einer Ursache auffaßt; — und Mühe genug hat, den landläufigen Begriff der Ursache von der Vorstellung eines an die Wirkung gerichteten, auf die Wirkung zielenden Befehles zu reinigen. Indem sie aber diese Art der Betrachtung konsequenterweise auch auf den Menschen ausdehnt, wird die Gesellschaft, soferne sie als ein Inbegriff tatsächlicher, kausal bestimmter Verhaltungen der Menschen angesehen wird, zur — Natur, zu einem, von anderen Teilen des universalen Kausalzusammenhanges nicht wesentlich abzuscheidenden Stück der Natur. Und nur soferne sich die auf das Soziale gerichtete Betrachtung als eine ethisch (oder juristisch) normative bewährt, kann die Gesellschaft als ein von der Natur verschiedener Gegenstand konstituiert werden.

Sieht man von der späteren durch die vordringende wissenschaftliche Betrachtungsweise veranlaßten Belastung des Gottesbegriffes mit der — diesen Begriff auflösenden — Funktion einer letzten Kausalerklärung ab und hält man an seiner ursprünglichen und zu allen Zeiten ureigentlichen ethisch-normativen Bedeutung fest, dann ist die ungetrübte Einsicht in die innige Beziehung zwischen dem religiösen und sozialen Tatbestand gesichert. Denn die durch die Vorstellung Gottes vermittelte Gemeinschaft ist die Gesellschaft, und in der dem Individuum als überindividuelle verbindende und normativ verpflichtende Autorität gegenübertretenden Gesellschaft erkennt man leicht den gebietenden und verbietenden Gott. Das Wesen des religiösen Erlebens bildet ein soziales, das Wesen des sozialen Erlebnisses ein religiöser Moment. So ist es begreiflich, daß jede Religion ihre soziale Erscheinungsform hat, daß sie historisch überhaupt nur als eine spezifische gesellschaftliche Ordnung auftritt, daß die primitive soziale Gruppe zugleich religiöse Gemeinschaft

ist. Es ist nicht so, wie man sich dies gewöhnlich vorstellt, daß der Primitive zwei verschiedene Ordnungen unterscheidet: die soziale und die religiöse, wobei er sich diese nach dem Muster jener gestaltet, Gott die Natur so beherrschen läßt, wie er den König oder Häuptling sich selbst und seine Genossen beherrschen sieht. Vielmehr fallen beide Ordnungen zusammen, da für den Primitiven der König mit Gott identisch ist oder doch als Repräsentant, als Sohn, Diener, Werkzeug Gottes, und sein Befehl als Wille Gottes gilt.

Wenn Durkheim[1]) auf Grund seiner Untersuchungen über den Totemismus zu dem Ergebnis kommt, Gott sei bloß der Ausdruck für die Gesellschaft, so ist dem nur noch hinzuzufügen, daß auch die Gesellschaft der Ausdruck Gottes, d. h. des religiös-autoritären Erlebens der die Gesellschaft bildenden Menschen ist. Worauf es bei dieser Herabsetzung des Religiösen zum Sozialen, oder dieser Erhebung des Sozialen zum Religiösen ankommt, ist: daß sich vom Standpunkt psychologischer Tatsachenforschung — und nicht theologischer, metaphysischer Spekulation — das religiöse Erleben restlos als das soziale beschreiben läßt, daß in dem für das religiöse wie soziale Erlebnis gleicherweise wesenhaften Autoritäts- und Gemeinschaftsmoment in beiden Fällen kein verschiedener Inhalt zu finden ist.

Schon Feuerbach hat erkannt, daß es kein besonderes religiöses Gefühl, keinen besonderen religiösen Sinn und folglich auch keinen besonderen Gegenstand gäbe, auf den ausschließlich und allein das religiöse Erlebnis bezogen, die religiöse Verehrung gerichtet ist [2]). Zwischen Gottes- und Götzendienst besteht — wenigstens vom psychologischen Standpunkt, der theologische bleibt hier noch außer Frage, — kein wesentlicher Unterschied. Insbesondere ist die Helden- und Fürstenverehrung (ihrem seelischen Befund wie ihrer äußeren Erscheinungsformen nach) von durchaus der gleichen Art wie die Anbetung der Gottheit. Nicht das ist entscheidend, daß Helden- und Fürstenverehrung, sobald sie einen gewissen Grad erreicht hat, religiöse Formen annimmt, ihren Gegenstand auch im sprachlichen und zeremoniellen Ausdruck vergottet, sondern dies, daß es die gleiche seelische Wurzel ist, der die religiöse wie die soziale Einstellung des Menschen entstammt.

Die psychologische Gleichartigkeit der religiösen wie der sozialen

1) Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris 1912, S. 322. Vgl. auch S. 295 u. 597.

2) Feuerbach, Wesen der Religion. Sämtliche Werke, Stuttgart, Bd. 8, S. 281—283.

Einstellung ist nach Freud[1]) nicht zuletzt daraus zu erklären, daß beide Bindungen auf ein und dasselbe seelische Grunderlebnis zurückgehen, das in der Beziehung zur religiösen wie in jener zur sozialen Autorität gleicherweise sich auswirkt. Es ist das Verhältnis des Kindes zum Vater, der als Riese, als übermächtige Gewalt in die Seele des Kindes eindringt und für das Kind die Autorität schlechthin wird. Als Vater wird dann auch späterhin jede Autorität erlebt, als Vaterersatz tritt der angebetete Gott, der bewunderte Held, der mit ehrfürchtiger Scheu geliebte Fürst auf, nur als Repräsentanten des Vaters können diese Autoritäten alle jene seelischen Affekte für sich auslösen, die die Menschen zu Kindern ohne eigenen Willen, ohne eigene Meinung machen. Schon Goethe läßt in seiner tiefsinnigen »Pandora« des Epimetheustochter, Epimeleia, die Worte sprechen: O Vater du! Ist doch ein Vater stets ein Gott! — Sicherlich erklärt sich von dieser Anschauung her die keineswegs selbstverständliche Tatsache, daß die Gottheit aller Religionen und nicht nur der primitivsten, unter dem Namen eines Vaters verehrt wird, und daß den gleichen Namen und die gleiche Stellung zu allen Zeiten auch die Fürsten ihren Untertanen gegenüber in Anspruch genommen und damit, wohl von sicherstem Instinkte geleitet, ihre Herrschaft auf das tiefste und stärkste Fundament in der menschlichen Seele gestützt haben[2]).

Gerade an dem Verhältnis zum geliebten Vater kann man verstehen lernen, wie die nur mit Beeinträchtigung des Selbstbewußtseins vollziehbare Unterwerfung lustvoll sein, wie es geradezu einen Trieb zu solcher Unterwerfung unter eine — bewußt oder unbewußt — als Vater erlebte Autorität geben kann. Indes wäre es ein gewiß sehr dürftiges und unvollständiges Ergebnis, wollte man sich damit begnügen, die gemeinsame Wurzel für die religiöse und soziale Haltung des Menschen in dessen ursprünglichem Unterwerfungstrieb zu erkennen; zöge man nicht — dank der psychoanalytischen Forschungen Freuds — die Ambivalenz, das ist die Zweideutigkeit, die janusköpfige Doppelrichtung so aller wie dieses Triebes in Rechnung. Wie Liebe zugleich Haß, so ist jede irgendwie lusterzielende Sucht, sich zu unterwerfen, zugleich der Wunsch, sich andere zu unterwerfen; die Demut zwar nicht logisch aber doch psychologisch irgendwie ident mit dem Willen zur Macht. Nimmt man die Religion in ihrer historischen Erscheinungsform, dann war noch nie ein Gläubiger

1) Freud, Totem und Tabu, 2. Aufl. 1920.

2) Vgl. dazu auch: Kirchmann, Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral, 2. Aufl. 1873, S. 72.

zufrieden, mit seinem Gotte allein zu sein; stets hat man sich einem Gotte unterworfen, um andere diesem Gott unterwerfen zu können. Und je tiefer die eigene Unterordnung, je fanatischer die religiöse Selbstentäußerung, desto gewaltiger die Erhöhung der Gottheit, desto leidenschaftlicher der Kampf für diese Gottheit, desto schrankenloser der Trieb, im Namen der Gottheit die anderen zu beherrschen, desto triumphaler der Sieg dieser Gottheit, weil es nur ein Sieg des sich mit seiner Gottheit identifizierenden Glaubenskämpfers ist. Das aber ist keineswegs die spezielle Psychologie des Religiösen, es ist vielmehr schlechthin die Psychologie des Sozialen: Selbstunterwerfung unter die Autorität der Gruppe, damit auch die anderen ihr gleichermaßen unterworfen werden; eben jene anderen, die ich nicht über mir, die ich höchstens neben mir dulden, mir gleich haben will und die ich, weil ich sie nicht unmittelbar beherrschen kann, dadurch mittelbar beherrsche, daß ich sie gerade meiner Autorität untertan — und »meine« Autorität ist nicht nur, ja nicht so sehr die Autorität, die ich, weil ich sie anerkenne, habe, sondern auch und vielmehr, die Autorität, die ich dadurch bin — vor meiner Fahne sich beugen sehe. Und diese Fahne ist zwar nach außen nur das Symbol der Gruppe, nach innen aber um so restloser der Ausdruck des zurückgedrängten Ich, je bedingungsloser sich dies Ich mit der maßlos erhöhten Gruppe identifiziert, die Selbstunterwerfung so durch Selbsterhöhung ausgleichend. So wie der Primitive zu gewissen Zeiten, wenn er die Maske des Totemtieres, das ist seines Stammgötzen, vornimmt, alle Ausschreitungen begehen darf, die sonst durch strenge Normen untersagt sind, so darf der Kulturmensch hinter der Maske seines Gottes, seiner Nation oder seines Staates alle jene Instinkte ausleben, die er als einfaches Gruppenglied, innerhalb der Gruppe ängstlich zurückdrängen muß. Während jeder, der sich selbst lobt, als Prahler verachtet wird, darf jeder doch ungescheut seinen Gott, seine Nation, seinen Staat loben, obgleich er damit doch nur seiner eigenen Eitelkeit fröhnt, und während man den Einzelnen als solchen in keiner Weise für legitimiert erachtet, andere zu zwingen, zu beherrschen oder gar zu töten, so ist es doch sein höchstes Recht, dies alles im Namen Gottes, der Nation oder des Staates zu tun, die er eben darum als »seinen« Gott, »seine« Nation, »seinen« Staat liebt, mit denen er sich liebend identifiziert.

Zieht man den auf der politischen Schaubühne das religiöse oder soziale Spiel Tragierenden ihre Masken vom Gesicht, dann ist es nicht mehr Gott, der belohnt und straft, der Staat, der verurteilt

und Krieg führt, dann sind es Menschen, die anderen Menschen Zwang antun, ist es Herr X, der über Herrn Y triumphiert, oder eine Bestie, die ihren wieder lebendig gewordenen Blutdurst stillt. Fallen die Masken, verliert das Spiel seinen eigentlichen Sinn; sieht man von den Masken ab, verzichtet man eben auf jene spezifische Deutung, in der allein so etwas wie Religion oder Gesellschaft besteht! In diesem Bilde steckt eine letzte methodologische Einsicht: Dieses Von-den-Masken-Absehen, dieses durch die Masken hindurch die nackten, naturnotwendig, kausal bestimmten Bewegungen der Seelen und Körper sehen, das ist der Standpunkt der naturwissenschaftlich orientierten Psychologie und Biologie. Von ihm aus sieht man weder Religion, noch Nation, noch Staat. Denn das sind gerade die »Masken«, sind die spezifischen Ideologien, die sich auf dem Unterbau der realen Tatsachen erheben; ideelle Systeme von Wertbeziehungen oder Normen, die der menschliche Geist sich bildet, in deren immanente Eigengesetzlichkeit man sich einfühlen, einstellen muß, damit einem überhaupt jene Gegenstände gegeben seien, die man als Religion, Nation, Staat usw. bezeichnet. Wer nur die körperlichen und seelischen Akte sieht, nach ihren Ursachen und Wirkungen fragt, wird nur Natur und nichts als Natur sehen. Daß die Willensäußerung des einen Lebewesens zur Ursache für das Verhalten eines anderen wird, ist an sich ebensowenig eine soziale Tatsache, wie daß der Vogel vor der Schlange flieht, oder die Wärme die Körper ausdehnt. Nur vom Standpunkt der eigengesetzlichen, dem naturwissenschaftlichen Standpunkt gegenüber gänzlich andersgesetzlichen Ideologie ist jene Deutung möglich, die den spezifischen sozialen Sinn ergibt.

Ist Gesellschaft nur als Ideologie zu begreifen, so ist Religion nur eine besondere soziale Ideologie. Sie ist ursprünglich identisch mit jener sozialen Ideologie, die man in einem weitesten Sinne als Staat bezeichnen kann; auf dieser Stufe der Entwicklung fallen die Vorstellungen von Gott und Staat geradezu zusammen; der Nationalgott ist einfach die in der Personifikation vergöttlichte Nation. Es ist der schon in einem anderen Zusammenhange erwähnte Zustand, in dem die religiöse und die rechtliche Organisation, in der Kirche und Staat identisch sind. Allmählich, und zwar speziell in der Entwicklung der christlichen Religion, vollzieht sich eine Loslösung des Gottesbegriffes von der nationalen Gemeinschaft. Diese Ausbildung eines übernationalen Gottes geht Hand in Hand, ja ist im Grunde genommen identisch mit der Bildung eines Menschheitsbewußtseins, der Idee einer überstaatlichen Gesellschaft, einer die einzelstaatlichen Schranken sprengenden Gemeinschaft aller Menschen. Der

kosmopolitische Gott des Christentums, der schon als Gott der »Liebe« ein eminent sozialer Gott ist, kann gewiß nur als die Personifikation dieser Menschheitsidee ganz verstanden werden. Daß es trotz dieses überstaatlichen Menschheitsgottes der christlichen Religion, neben diesem einig-einzigen Gott noch zahlreiche andere Götter gibt, nämlich ebensoviele als es Nationalstaaten gibt, kann bloß dem verborgen bleiben, der als Gott nur ausspricht, was sich selbst so nennt. Solange es viele Völker gibt, sagt schon Feuerbach, solange gibt es auch viele Götter, denn der Gott eines Volkes, wenigstens sein wirklicher Gott, welcher wohl zu unterscheiden ist von dem Gott seiner Dogmatiker und Religionsphilosophen, ist nichts anderes als sein Nationalgefühl [1]), noch richtiger: ist das Volk selbst.

Angesichts dieser Sachlage ist es nicht zu verwundern, daß die Lehre vom Staate, diesem vollendetsten aller sozialen Gebilde, dieser entwickeltsten aller Ideologien, ganz auffallende Uebereinstimmungen mit der Lehre von Gott, der Theologie, aufweist. Das gilt nicht etwa bloß von jener Staatstheorie, die nach dem Vorbild Hegels bewußt auch in ethischem Sinne auf eine Verabsolutierung und somit Vergöttlichung des Staates abzielt, dem sie alle jene Wesensmerkmale zuspricht, die die Theologie von Gott auszusagen weiß. Das gilt in unerwartet weitem Ausmaße von der ganzen älteren wie neueren Staatstheorie überhaupt. Wenn deren Problemstellungen und Problemlösungen in einer ganz verblüffenden Parallele zu jenen der Theologie stehen, so hat das, ganz abgesehen von dem wesentlich psychologischen Gesichtspunkt, unter dem bisher das Verhältnis des Religiösen zum Sozialen betrachtet wurde, seinen Grund in einer erkenntnistheoretischen Situation, die im folgenden aufgeklärt werden soll.

II.

Von einem erkenntniskritischen Standpunkte [2]) aus stellt sich der Begriff Gottes als Personifikation der Weltordnung dar. Indem man die Welt begreifen will, setzt man sie als ein sinnvolles Ganze, d. h. aber als eine einheitliche Ordnung alles Geschehens voraus. In diesem Zusammenhange ist es gleichgültig, ob diese Ordnung als System von Normen oder Kausalgesetzen, oder als beides gedacht

---

1) A. a. O. S. 49.

2) Vgl. dazu: Kelsen, Der soziologische und der juristische Staatsbegriff, Tübingen 1922.

wird. Worauf es allein ankommt ist die Tatsache, daß die abstrakte Idee der Einheit dieser Ordnung sich einen anschaulichen Ausdruck in dem anthropomorphen Denkbehelf der Personifikation sucht. In einer für das primitive Denken typischen Verwechslung eines Erkenntnismittels mit einem Erkenntnisgegenstand wird die Personifikation hypostasiert, d. h. es wird für einen realen Gegenstand genommen, was nur ein Werkzeug war, sich des Gegenstandes zu bemächtigen, der Erkenntnisgegenstand auf solche Weise aber verdoppelt und so das Scheinproblem des Verhältnisses zweier Wesenheiten erzeugt, wo im Grunde nur die Einheit eines und desselben Objektes zum Ausdruck kommen sollte. Das Verhältnis von Gott und Welt ist der eigentliche Gegenstand der Theologie.

Auch der Staat wird wesentlich als Person gedacht und ist als solche nur die Personifikation einer Ordnung: der Rechtsordnung. Die Vielheit der rechtlichen Beziehungen der Individuen als Einheit zu begreifen, dem dient der Begriff der Rechtsordnung. Die abstrakte Einheit der Rechtsordnung aber wird veranschaulicht in der Vorstellung einer Person, deren Willen ebenso den Inhalt dieser Rechtsordnung bedeutet, wie der Wille Gottes in der Weltordnung — sei es als moral- oder kausalgesetzliche Ordnung — zum Ausdruck kommt. Wenn das Recht der Wille des Staates ist, dann ist der Staat die Person des Rechts, d. h. aber die Personifikation des Rechtes. Diese Einsicht verliert sehr von ihrem zunächst paradoxen Anschein, wenn man sich besinnt, daß der Staat als Ordnung begriffen werden muß, als eine spezifische Ordnung menschlichen Verhaltens, als *τάξις* oder *σύνταξις*, wie ihn schon Plato und Aristoteles[1]) charakterisieren. Welch andere Ordnung als gerade die Rechtsordnung aber könnte der Staat wohl sein, wenn von vornherein zugegeben werden muß, daß der Staat in irgendeinem Wesensbezug zum Recht steht, und wenn man ernstlich nicht annehmen kann, daß zwei Ordnungen: eine Staats- und eine von ihr verschiedene Rechtsordnung in Konkurrenz nebeneinander stehen? Der in anderem Zusammenhange erbrachte ausführliche Beweis dafür, daß der Staat in jeder Hinsicht nur die Rechtsordnung sein könne, erübrigt hier, da es genügt zu erkennen, daß der Staat, sofern er Gegenstand der Rechtswissenschaft ist, — und die Staatslehre auch der herrschenden Doktrin ist vornehmlich Staatsrechtslehre — nur das Recht sein kann. Denn Gegenstand der Rechtserkenntnis ist nur das Recht und nichts als das Recht, und den Staat rechtlich begreifen — was der Sinn der

1) Vgl. dazu: Pitamic, Plato, Aristoteles und die reine Rechtslehre, in Zeitschrift für öffentliches Recht, herausgegeben von Kelsen, Bd. II, S. 683 ff.

Staatsrechtslehre ist —, kann nichts anderes bedeuten, als den Staat als Recht begreifen. Gewiß, das Wort Staat hat viele Bedeutungen, und nicht jeder der zahlreichen Sprachgebräuche, nach denen der Staat bald herrscht, bald beherrscht wird, bald ein Volk, bald ein Gebiet, bald eine Verfassung bezeichnet, bald mit einem größeren, bald mit einem kleineren, niemals aber scharf abgrenzbaren Kreise von irgendwie qualifizierten Personen identifiziert wird, kann sich mit dem hier bestimmten Begriff des Staates decken. Aber jener Staat, der als Erzeuger oder doch zumindest als »Träger« der Rechtsordnung auftritt, der Staat, auf den sich — wie die herrschende Doktrin annimmt — jeder Rechtssatz seinem Inhalt nach wenigstens insofern beziehen muß, als jeder Rechtssatz — gleichviel wie man sich seine Entstehung denkt — letztlich in der Statuierung eines Zwangsaktes mündet, dessen Charakter als Staatsakt noch niemand bezweifelt hat, der Staat, dessen allseitige Beziehung zum Recht derart vorausgesetzt wird, daß die Rechtsstaatstheorie kein Stück des Staates als außerhalb des Rechtes stehend, die positive Rechtstheorie kein Stück des Rechtes als außerhalb des Staates stehend zugeben kann, dieser Staat der allgemeinen Staatslehre ist als Ordnung identisch mit dem Recht, ist als Person nur die Personifikation, der anthropomorphe Ausdruck der Einheit des Rechts. Wenn die von der Rechtserkenntnis zur Veranschaulichung der Einheit des Rechtssystems gebildete Person, genannt »Staat«, in der üblichen Weise hypostasiert und als ein besonderes Wesen dem Recht — dessen Einheitsausdruck diese Staatsperson nur ist — gegenübergestellt wird, so ist durchaus die gleiche Problem- oder Scheinproblemlage gegeben, wie in der Theologie. Diese kann nur insoweit als eine von der Moral- oder Naturwissenschaft verschiedene Disziplin bestehen, als an der Transzendenz Gottes gegenüber der Welt — diesem Grunddogma aller Theologie — an der Existenz eines supranaturalen, d. h. überweltlichen Gottes festgehalten wird; sowie ja auch eine von der Rechtslehre verschiedene Staatslehre nur möglich ist, solange man an die Transzendenz des Staates gegenüber dem Recht, an die Existenz oder besser gesagt an die Scheinexistenz eines metarechtlichen, überrechtlichen Staates glaubt.

Indem der Staat als ein dem Recht transzendentes Wesen, aber doch grundsätzlich immer nur mit Bezug auf das Recht charakterisiert wird, führt der Versuch die Eigenschaften des Staates zu bestimmen, zur Feststellung bloß negativer Qualitäten. Die üblicherweise als das wesentlichste Merkmal des Staates angesehene Souveränität bedeutet im Grunde nichts anderes, als daß der

Staat höchste Macht sei, was nicht anders als negativ, nämlich in der Weise bestimmt werden kann, daß er keine höhere Macht über sich hat, eine von keiner höheren Macht abgeleitete, durch keine höhere Macht beschränkte Macht ist. So führt auch die Betonung der Transzendenz Gottes in der Theologie dazu, das Wesen Gottes in negativen Prädikaten zu schildern. Der staatsrechtliche Begriff der Souveränität müßte sich trefflich für die Zwecke der Gotteslehre verwenden lassen, denn in ihm drückt sich ja nur die Verabsolutierung des Gegenstandes aus. Ohne sich auch im geringsten des Zusammenhanges mit der Theologie bewußt zu sein, hat die Jurisprudenz erkannt, daß der Staat, sofern er als souverän erklärt, d. h. verabsolutiert, als absolut höchstes Rechtswesen vorausgesetzt wird, das einzige Rechtswesen sein muß, weil die Souveränität des einen Staates — denkt man den Begriff der Souveränität konsequent zu Ende — die Souveränität jedes anderen Staates und damit jeden anderen Staat als souveränes Gemeinwesen ausschließt. Daß diese Einsicht als Argument gegen die Zuerkennung der Souveränität an den einzelnen Staat verwendet werde, ist hier bedeutungslos, wo es nur darauf ankommt zu zeigen, daß auch die mit so gewaltigem Pathos gelehrte Einzigkeit des theologischen Gottes die volle Uebereinstimmung der logischen Struktur dieses Begriffes mit jener des juristischen Begriffes eines souveränen Staates bestätigt. Wenn die Souveränität des Staates als Macht gedeutet wird, so ist es ja gerade die Macht, die jede Theologie als das Wesen ihres Gottes behauptet, und die, zur absoluten Allmacht gesteigert, auch vom Staate ausgesagt wird; zunächst wohl nur in einem normativen Sinne, indem man mit der Omnipotenz des Staates nur ausdrücken will, daß der Staat in seiner spezifischen Rechtssphäre alles kann, was er will, daß die Rechtsordnung jeden beliebigen Inhalt aufnehmen kann. Indes spricht man nicht selten von einer Allmacht des Staates auch in einem natürlichen Sinne. Die staatstheoretische Betrachtung neigt nur zu sehr dazu, aus der Sphäre der Rechtswirklichkeit in die der Naturwirklichkeit auszugleiten, die Macht des Staates, die als eine Rechtsmacht, eine Geltungspotenz ist, mit einer natürlichen Wirkungsquelle, einer physisch-psychischen Kraft zu verwechseln. Nicht als ob es eine solche physisch-psychische Kraft überhaupt nicht gäbe! Der realpsychische Akt des Vorstellens der die staatliche Ordnung bildenden Normen ist ein in der Welt der Naturwirklichkeit stehendes Faktum und hat — als Ursache — seine Wirkungen. Die bald größere, bald geringere motivierende Kraft dieser Vorstellungen ist sicherlich eine »Macht«

im natürlichen Sinn, nur daß dieses Faktum nicht mit der ideell normativen Ordnung vermengt werden darf, die allein als Staats- oder Rechtsordnung in Betracht kommt. Allerdings besteht die deutliche Tendenz, den Staat mit diesem Faktum einer realen, als Ursache von Wirkungen auftretenden Macht zu identifizieren und gerade in diesem Sinne dem Recht als einem bloß ideellen System von Normen gegenüberzustellen. Allein ebensogut kann man die ideelle Ordnung als Staatsordnung ansprechen und deren Realisation das Recht nennen, das Recht als reale, die menschlichen Seelen beherrschende, die menschlichen Handlungen ursächlich bestimmende Macht, als Rechtsmacht begreifend. So wie man in der Theologie mitunter annimmt, daß Gott nur die Welt in Gedanken, die Welt nur Gott in Wirklichkeit, der wirkliche Gott ist [1]). Recht und Staat kann man nicht in den Gegensatz von Gedanken und Wirklichkeit einstellen, wenn man beide, Recht und Staat, unter beiden Gesichtspunkten zu erfassen zu können glaubt. In Wahrheit müssen aber die (sich einer aufs Ideelle gerichteten Betrachtung allein darbietende) mit der Rechtsordnung identische Staatsordnung und die (nur einer auf die Naturwirklichkeit gerichteten Betrachtung gegebene) Seinstatsache des Vorstellens und Wollens solcher Ordnung, als zwei verschiedene Gegenstände deutlich auseinander gehalten werden. Indes, so wie die staatstheoretische Betrachtung die ideelle Staatsordnung in ihrer spezifischen Sollgeltung mit dem Staat als einer in Seinswirksamkeit stehenden Macht identifiziert, so wird mitunter die juristische Allmacht des Staates zu einer natürlichen, absolut unwiderstehlichen Kraft mißdeutet. Nicht ohne den — bewußten oder unbewußten — Hintergedanken, eine zweifellos vorhandene natürliche Kraft — die motivierende Kraft der Normvorstellungen — dadurch wesentlich zu verstärken, daß man den Glauben an ihre Unwiderstehlichkeit erzeugt. Bewährt sich nicht gerade in dieser Richtung die Analogie zwischen Staat und Gott, der, nach einem geistvollen Worte nur dann und nur soweit existent ist, als man an ihn glaubt?

Durch die — vor allem gegen den Pantheismus — mit Nachdruck betonte Transzendenz Gottes gegenüber der Welt gerät die Theologie in die gleiche Schwierigkeit wie die Staatsrechtslehre angesichts der von ihr behaupteten metarechtlichen Natur des Staates. Erkenntnistheoretisch besteht die Schwierigkeit, ja die Unmöglichkeit der Situation in beiden Fällen darin, daß zwei voneinander verschiedene und unabhängige Systeme, Gott und Welt,

1) Feuerbach a. a. O., S. 143.

Staat und Recht, innerhalb einer und derselben Erkenntnissphäre auftreten, während die prinzipielle Tendenz aller Erkenntnis auf systematische Einheit gerichtet ist. Diese Schwierigkeit drückt sich aber sowohl in der Theologie als auch in der Staats- und Rechtslehre nicht rein erkenntnistheoretisch aus. In der Theologie heißt es etwa so: Mit den Eigenschaften Gottes ist eine von diesem unabhängige Welt unvereinbar. Die Welt muß, um überhaupt zu sein, irgendwie von Gott sein. Gott ist die Weltursache, er hat die Welt erzeugt und erzeugt sie immer wieder. Und umgekehrt könnten die Menschen als Teil der Welt, sich von Gott keine Vorstellung machen, den Gedanken Gottes gar nicht fassen, wenn nicht Gott auch irgendwie von der Natur der Welt, des Menschen, wäre. Es müssen also die beiden einander ausschließenden Prinzipe der Erhabenheit Gottes über die Welt und seine positive Beziehung zur Welt irgendwie doch miteinander vereinbart werden, denn Gott ist zwar seinem Wesen nach mit der Welt unverworren, aber dennoch kann man sich Gott nicht ohne Welt, die Welt nicht ohne Gott vorstellen. Die gleiche Vergewaltigung der Logik zeigt die Staatsrechtslehre. Diese behauptet durchaus das Analoge: Der Staat ist eine vom Recht verschiedene und unabhängige Wesenheit, er ist letzten Endes metarechtlicher Natur, aber dennoch kann man sich den Staat nicht ohne Recht, das Recht nicht ohne Staat denken. Der Staat ist Erzeuger oder Träger des Rechts, der Staat steht also über dem Recht, andererseits aber ist der Staat doch wieder von der Natur des Rechts, dem Recht unterworfen, Rechtswesen, Rechtsperson.

Und so wie das Problem in Theologie und Staatslehre das gleiche ist, nämlich das gleiche Scheinproblem eines Verhältnisses zwischen einem System und seiner Hypostasierung (ein Verhältnis ist nur i n n e r h a l b des Systems denkbar), so findet es auch in beiden Disziplinen die gleiche Lösung, wenn anders man einem logisch unlösbaren Problem gegenüber als Lösung etwas anderes gelten lassen will als die radikale Auflösung des Problems, d. h. seine Entlarvung als Scheinproblem. Der überweltliche Gott verwandelt sich in die Welt, bzw. in deren Repräsentanten, den Menschen, indem sich die Wesenheit Gottes in zwei Personen spaltet, in Gott-Vater und Gott-Sohn, den Gott-Menschen oder die Gott-Welt. In der Person des Gott-Menschen unterwirft sich Gott der von ihm selbst gesetzten Welt-Ordnung, der sittlichen sowohl als der naturgesetzlichen, schränkt sich die von vornherein schrankenlose Macht des göttlichen Willens selbst ein. Als Gott-Mensch verzichtet Gott auf seine Allmacht, das Weltgeschehen richtet sich nicht nach seinem Willen,

sondern umgekehrt; als Gott-Sohn fügt er sich in Gehorsamspflicht gegen Gott-Vater. Unter dem Gesichtspunkt der Selbstbeschränkung, der Selbstverpflichtung Gottes wird diese Lehre von der Welt-Werdung Gottes in der Theologie vorgetragen. Ihr entspricht haargenau die bekannte, den Kern der Staatsrechtstheorie bildende Lehre von der Selbstverpflichtung des Staates. Der vom Recht wesensverschiedene, als Macht zu begreifende, allmächtige und darum seinem Wesen nach unbeschränkte, »souveräne«, durch keine Norm gebundene Staat, muß schließlich doch zum Recht werden, sich in ein Rechtswesen, in eine juristische Person verwandeln, die, weil sie die Rechtsordnung über sich hat, aus der Rechtsordnung ihre »Macht« ableitet, nicht mehr »souverän« sein kann, wenn anders der Begriff der Souveränität noch einen Sinn haben soll. Denn irgendwie muß ja doch der Systemeinheit Rechnung getragen werden; und dabei muß sich begreiflicherweise der Standpunkt der Rechtserkenntnis durchsetzen. Wie vollzieht sich nun diese, von den Kritikern des Selbstverpflichtungsdogmas stets als Mysterium bezeichnete Metamorphose des Staats als Macht zum Staat als Recht? Sehr einfach, sagt die Staatslehre: Der Staat stellt eine Rechtsordnung auf, es ist sogar für ihn wesentlich eine solche Rechtsordnung aufzustellen, und nachdem er sie aufgestellt hat, unterstellt er sich selbst freiwillig dieser »seiner« Rechtsordnung. Alle Zweifel, die immer wieder gegen diese Selbstverpflichtungstheorie von juristischer Seite vorgebracht wurden, — und diese Zweifel konnten niemals zur Ruhe kommen, die Selbstverpflichtungstheorie und damit das Fundament der Staatsrechtslehre blieb stets problematisch — alle diese Zweifel sind, beinahe wortwörtlich, in der Theologie gegen die Theologie in bezug auf das Dogma von der Menschwerdung Gottes geäußert worden. Wie kann Gott allmächtig, seinem Wesen nach unbeschränkt und ungebunden, und doch zugleich als Mensch dem Naturgesetz unterworfen, geboren sein, leben, leiden, sterben, an das Sittengesetz gebunden sein? so sprachen zu allen Zeiten die religiösen Zweifler. Und die kritischen Juristen fragten: Wie kann der Staat, als dessen Wesen uns zum Unterschied vom Recht die Macht gelehrt wird, irgendwie und sei es auch durch sein »eigenes« Recht selbst rechtlich gebunden werden? Wenn der Staat — wie aus seinem Wesen vorausgesetzt wird — von Natur aus alles kann, wozu er die Macht hat, wie kann dann von irgendeinem Standpunkte aus behauptet werden, er könne nur das, wozu er durch die Rechtsordnung berechtigt, bzw. verpflichtet sei? Als einen »Minotaurus« bezeichneten gewisse Ketzer den Gott der Theologen, der halb Mensch,

halb Uebermensch sei, als ein »Fabelwesen« verwarf die Kritik den Staat, der nach herrschender Staatsrechtslehre halb Rechtsperson, halb naturhaftes Machtwesen sein sollte.

Das aus dem tiefsten Wesen der Erkenntnis dringende Streben nach Einheit des Systems setzt sich — den Erkennenden unbewußt — oft auf seltsamen Umwegen durch. Nachdem die Theorie Staat und Recht als zwei verschiedene Wesen auseinandergerissen hat, sucht sie beide wieder zu vereinigen. Dabei deutet sie die Einheit von Staat und Recht, was ein logisches Postulat, weil die bloße Aufhebung eines Scheindualismus ist, zu einem politischen Postulate um und lehrt: Staat und Recht fallen nicht notwendig, sondern nur möglicherweise zusammen. Ständen sich früher, insbesondere in der absoluten Monarchie, Staat und Recht feindlich gegenüber, zielt die historische Entwicklung auf eine Vereinigung beider. Erst im modernen Rechtsstaat werde die Staatsordnung zur Rechtsordnung, erfülle sich die Forderung nach Einheit von Staat und Recht als historisches Faktum. Vom Standpunkt einer positivistischen und nicht naturrechtlichen Rechtslehre, der ja auch der Standpunkt der modernen Staatsrechtstheorie ist, muß die Einheit von Staat und Recht als eine begrifflich wesenhafte, von jeder historischen Entwicklung unabhängige erkannt werden, kann die Vereinigung von Staat und Recht kein historisches Faktum sein, muß jeder Staat, auch der absolute Polizeistaat eine Rechtsordnung sein. Es geht nicht an, nur die demokratisch erzeugte Rechtsordnung als »Recht« im eigentlichen Sinne gelten zu lassen, weil nur jene Rechtsordnung und jede Rechtsordnung als positives Recht zu gelten hat, die den Staat »hinter sich hat«, die man sich bildlich-verdoppelnd auszudrücken pflegt, d. h. aber: jene Rechtsordnung, die die Staatsordnung ist. In dieser Identität der Rechtsordnung mit der Staatsordnung liegt ja geradezu das Wesen der Positivität des Rechts. Im Gegensatz zur orthodoxen Theologie, die in der Menschwerdung Gottes, in der Vereinigung des transzendenten Gottes mit der außergöttlichen Welt ein einmaliges historisches Faktum erblickt, das sich zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort zugetragen hat, wollen gewisse mystisch-pantheistische Sektenlehren in Christus nur ein ewiges Symbol sehen, und die Menschwerdung Gottes nicht als ein einmaliges historisches Ereignis, sondern als ein im Wesen des Menschen begründetes Erlebnis begreifen: In jedem Menschen vollzieht sich die Menschwerdung Gottes, ist Gott Mensch, Mensch Gott, denn Gott ist seinem Wesen nach mit der Welt ident.

Der Dualismus von Staat und Recht bedeutet nicht nur einen logisch-systematischen Widerspruch, er ist insbesondere auch die Quelle eines rechtlich-politischen Mißbrauchs. Er ermöglicht, im Gewande rechts- und staatstheoretischer Argumentation rein politischen Postulaten gegen das positive Recht zum Durchbruch zu verhelfen. Der Dualismus von Staat und Recht wird zu einem Dualismus zweier verschiedener, miteinander in Widerspruch stehender Normsysteme, von denen man das eine unter dem Namen »Staat«, Staatsraison, Staatsinteresse (auch öffentliches Wohl, öffentliches »Recht«) immer dann zur Geltung bringt, wenn das andere, das »positive« Recht, zu einer für die Herrschenden, die in Wahrheit mit diesem »Staat« identisch sind, unerwünschten Konsequenz führt. Um diesen von der Schuldoktrin recht verdunkelten Zusammenhang einzusehen, muß man sich nur bewußt werden, daß die Frage nach dem Wesen des Staates sich zu der Frage präsiziert: unter welchen Bedingungen ist eine menschliche Handlung (und der Deutung sind zunächst nur einzelmenschliche Handlungen gegeben) nicht dem Handelnden selbst, sondern einem »hinter« ihm gedachten Wesen, dem Staate, zuzurechnen, sind menschliche Akte als Staatsakte zu deuten. Das Problem des Staates erscheint als ein Zurechnungsproblem, der Staat als ein Zurechnungs-, ein spezifischer Beziehungspunkt, und die entscheidende Frage zielt auf das Zurechnungskriterium. Daß auch Gott als ein solcher — im Unendlichen liegender — Zurechnungspunkt zu begreifen ist, kommt hier weiter nicht in Betracht. Festgestellt sei nur, daß das Kriterium der Zurechnung zum Staate nur ein rechtliches sein kann. Eine menschliche Handlung kann als Staatsakt nur dann und nur insoweit gelten, als sie in bestimmter Weise durch eine Rechtsnorm qualifiziert, im System der Rechtsordnung statuiert ist. In der Zurechnung eines Tatbestandes zum Staate kommt, im Grunde genommen, nichts anderes zum Ausdruck, als die Beziehung dieses Inhalts auf die Einheit des Systems, in dem dieser Inhalt mit anderen zu einer spezifischen Ordnung verbunden ist. Der Staat — als Zurechnungsendpunkt — ist nur der Ausdruck für die Einheit dieser Ordnung, der Rechtsordnung. Einen Akt, insbesondere den Staatsakt rechtlich begreifen, heißt ihn als bestimmt qualifizierten Inhalt der Rechtsordnung begreifen. Diese Rechtsordnung ist aber den sie vollziehenden Organen, speziell den obersten Organen mitunter eine ihren Interessen entgegenstehende Schranke. Auch in der absoluten Monarchie ist die Rechtsordnung nicht ausschließlich im Interesse des Monarchen und seines Anhanges gestaltet, müssen irgendwie

auch entgegenstehende Interessen berücksichtigt werden. Die Rechtsordnung hat stets mehr oder minder den Charakter eines Kompromisses. Auch ist zu beachten, daß selbst in der Autokratie, wo die Fortbildung des Rechts grundsätzlich durch den Willen des Monarchen erfolgt, ja gerade in ihr ein großer Teil des Rechtes auf dem Wege der Gewohnheit, also demokratisch erzeugt wird; gerade in der Autokratie gewinnt das Gewohnheitsrecht ebensosehr an Bedeutung, wie es dies in der Demokratie aus naheliegenden Gründen verliert. Wenn nun gar in der konstitutionellen Monarchie der Monarch oder die ihn repräsentierenden Vollzugsorgane Akte setzen, die in der Rechtsordnung keine Deckung haben, dann anerkennt die — auf dem Boden der konstitutionellen Monarchie erwachsene Doktrin — diese Akte dennoch als Staatsakte, indem sie sie als aus der Natur des Staates, des Staatsinteresses usw. rechtfertigt. Sie rechnet sie, die vom Standpunkte der positiven Rechtsordnung schlechterdings unbegreiflich, nicht als Rechtsakte zu deuten sind, auf Grund einer von der positiven Rechtsordnung verschiedenen Ordnung dem Staate zu; und da man diese Ordnung ja doch irgendwie als Rechtsordnung, diese Staatsakte als Rechtsakte begreifen muß, nennt man diese — zum großen Teil aus der Natur eines imaginären Staates deduzierte, naturrechtliche — Ordnung »öffentliches Recht«, um auf diese Weise das Zauberstück zu vollbringen, aus Nichtrecht, Recht, aus einem nackten Machtakt einen Rechtsakt zu deuten. Hier liegt die Wurzel jenes logisch unmöglichen Dualismus, in den man das öffentliche Recht gegen das sogenannte Privatrecht gestellt hat [1]). Allein dieses öffentliche Recht, sofern es aus der Natur dieses imaginären Staates deduziert wird, dieser ganze gegen das positive Recht gestellte Staat ist nur der Ausdruck bestimmter, in der Rechtsordnung nicht anerkannter politischer, also naturrechtlicher Postulate, soll nur die Erfüllung von politischen Wünschen, von Interessen ermöglichen, die die positive Rechtsordnung nicht gelten läßt, die im Widerspruch zur Rechtsordnung stehen. In dieser Bedeutung einer gegen das prinzipiell gewohnheitsmäßig, also demokratisch gewordene Recht gerichteten, auf die Interessen des Fürsten und seines Anhanges abgestellten, autokratischen Ordnung, hat das Wort »Staat« — die ragione di stato in Machiavellis »Principe« — in die Rechtssprache Eingang gefunden. Und obgleich in dem Gegensatz zwischen der neuen autokratischen und der alten demokratischen Ordnung nur der Gegensatz zwischen dem alten und dem neuen

1) Vgl. dazu: Weyr, Zum Problem eines einheitlichen Rechtssystems. Archiv des öffentlichen Rechts, 1908, S. 529 ff.

Staatsrecht zum Ausdruck kam, da ja die neue Ordnung zur Rechtsordnung wurde, die die alte verdrängte, hat doch der Begriff des Staates seine rechtsfeindliche Bedeutung beibehalten, ist er vielfach der Deckmantel für die gegen das positive Recht gerichteten politischen Postulate geblieben, hat sich in dem Gegensatz von Staat und Recht der Dualismus zweier Systeme erhalten, mit denen die Theorie gleichzeitig operiert, ja nach politischem Bedürfnis bald das eine, bald das andere verwendend.

In durchaus der analogen Situation befindet sich die Theologie. Auf der einen Seite muß sie die Welt als Natur, d. h. als systematische Einheit der Naturgesetze um so mehr zulassen, als Gott selbst mit der Natur die Naturgesetze gegründet hat, die Naturgesetze nur als Willensäußerungen Gottes gelten können; auf der anderen Seite ist es ihr aber unmöglich, sich Gott an die Naturgesetze gebunden zu denken. Die Freiheit Gottes gegenüber den Naturgesetzen drückt sich im Begriff des Wunders aus. Es ist ein Ereignis, das naturgesetzlich nicht begriffen werden kann, zu dessen Bestimmung man auf das übernatürliche System des göttlichen Willens greifen muß. Mit dem Begriff des Wunders aber steht und fällt der Begriff Gottes, als eines von der Welt verschiedenen Wesens. Beide werden ermöglicht lediglich durch das beziehungslose Nebeneinander zweier voneinander unabhängiger Systeme. Gerade darin, in diesem Hinausgehen über die Natur, in dieser Annahme einer von der Ordnung der Natur verschiedenen und von ihr unabhängigen übernatürlichen Ordnung des göttlichen Willens liegt das charakteristische Moment der Theologie, darin besteht geradezu die theologische Methode. Es ist die Methode der Staatslehre, die mit ihrem vom System des Rechts verschiedenen überrechtlichen System eines meta-, oder suprarechtlichen Staates ganz ebenso das rechtlich-Unbegreifliche dennoch — rechtlich — begreiflich machen, das Rechtswunder glauben machen will, wie die Theologie das Naturwunder. Und so wie der vom Recht verschiedene Staat, dessen Willen das positive Recht ist, und der doch über diesem Rechte und außerhalb dieser Rechtsordnung wirken, also rechtlich Wunder wirken kann, nur als der Ausdruck gewisser über die positive Rechtsordnung hinausgehender politischer Postulate erkannt wurde, so hat Feuerbach Gott, den von der Welt verschiedenen, übernatürlichen Gott, der an die Schranken des Naturgesetzes nicht gebunden ist, obgleich diese nur sein Wille sind, als einen Ausdruck der über die Grenzen des Wirklichen und Notwendigen hinausgehenden Wünsche der Menschen,

als ein Produkt wunscherfüllender Phantasie erkannt [1]). Und so wie er den Begriff eines Gottes, der an die Gesetze der Natur gebunden, nur nach den Naturgesetzen regierte, als gänzlich überflüssig erklärt hat, so erweist sich auch ein Begriff des Staates, dessen Akte nur als Rechtsakte möglich sind, als überflüssig; es wäre denn, daß man ihn als Ausdruck für die Einheit der Rechtsordnung bestehen lassen will.

So wie die Staatsrechtslehre gewisse Akte dem Staate als Rechtsakte zurechnet, obgleich sie hierfür keine Rechtfertigung in der positiven Rechtsordnung findet, so glaubt sie dem Staat auf Grund der Rechtsordnung gewisse Tatbestände als Unrecht zurechnen zu können, obgleich sie die Rechtsordnung als den Willen des Staates gelten läßt. Die einheitliche Staatsperson soll somit zugleich das Recht und dessen Negation wollen, ein unmöglicher Widerspruch! Mit der Annahme eines Staatsunrechts gerät die Theorie in die gleichen Schwierigkeiten, die der Theologie im Problem der Theodizee begegnen: Wie kann Gott, dessen Wille das Gute ist, die Sünde, das Böse wollen? Und doch muß ihm auch das Böse zugerechnet werden, da ohne seinen Willen nichts möglich ist. Es ist hier nicht weiter von Belang, daß Theologie und Jurisprudenz ganz unabhängig voneinander die gleichen Wege eingeschlagen, um sich aus diesem Konflikte zu befreien. Dagegen ist es vielleicht nicht überflüssig auf die Parallelität einer theologischen und einer juristischen Institution hinzuweisen, die beide mit dem Problem des Unrechts im System des Rechts, des Bösen im System des Guten, des Irrtums im System der Wahrheit zusammenhängen. Wenn nach dem Inhalt eines Rechtssatzes ein Zwangsakt unter bestimmten Bedingungen, und nur unter diesen Bedingungen zu setzen ist, dann kann zweifelhaft sein, ob in einem konkreten Fall, in dem der Zwangsakt, die Strafe z. B., gesetzt wurde, die im Rechtssatz vorgesehene Bedingung, das Verbrechen z. B., tatsächlich gegeben ist, ob nicht ein Unschuldiger zu Unrecht vom Staate verurteilt wurde. Die Rechtsordnung sieht eine Reihe von Ueberprüfungen des Urteils vor, doch setzt sie — begreiflicherweise — dieser Reihe eine Grenze. Das letzte Urteil erwächst in Rechtskraft, kann nicht mehr abgeändert werden. Und so darf man den Rechtssatz nicht eigentlich lauten lassen: Wenn jemand stiehlt, mordet usw., soll er bestraft werden — denn wie sollte die absolute Wahrheit darüber, ob jemand eine Tat begangen, ergründet werden? — sondern: Wenn von jemandem in einem bestimmten Verfahren in letzter Instanz

1) A. a. O. S. 306 u. 410.

angenommen wird, daß er gestohlen, gemordet usw. hat, dann soll er bestraft werden. Und diesem Rechtssatz gegenüber gibt es keinen Justizirrtum, kein Staatsunrecht. Kürzlich hat Merkl[1]) darauf aufmerksam gemacht, daß das theologische Dogma von der Infallibilität des päpstlichen Lehramtes eigentlich nichts anderes ist, als eine Anwendung des Institutes der Rechtskraft auf die Gotteslehre. So wie dort mögliches Unrecht zu Recht, wird hier möglicher Irrtum zur Wahrheit.

In vollster Analogie steht endlich die theologische und die juristische Spekulation gegenüber dem Verhältnis von Gott und Mensch, bzw. Staat und Individuum. So wie der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes, eines geistigen Wesens geschaffen, im System der Theologie nicht eigentlich als physisches, d. i. tierisches Lebewesen, sondern als Seele auftritt, so muß die Rechtswissenschaft mit Nachdruck betonen, daß der Mensch für sie nicht als biologisch-psychologische Einheit, sondern als »Person«, die als Rechtssubjekt, als spezifisches Rechtswesen in Betracht kommt, und so schafft die Rechtswissenschaft ihren Menschen ebenso nach dem Ebenbilde des Staates, der Person des Rechts *κατ εξοχην*. Die Wesensgleichheit des Staates mit den ihn bildenden Individuen ist der — mehr oder weniger bewußte — Leitgedanke, der zur sogenannten organischen Staatstheorie führt, die, wenn sie den Staat als einen Makro-Anthropos zu begreifen sucht, nur darum fehl geht, weil sie den Staat in der Existenzsphäre des natürlichen Menschen, in der Welt der Natur statt in jener des Geistes sucht. Darum ist es ein Irrtum, wenn man diesen Organtheoretikern auch Platon zurechnet, der in seiner Politeia, um die Gerechtigkeit des Individuums, somit nur um das Wesen der ethisch-juristischen Einzelperson zu erfassen, vorerst das Wesen des gerechten Staates, als der ethisch-juristischen Gesamtperson untersucht.

Die theologische Seelenlehre und die juristische Theorie der Person, der Rechtsseele, stehen in mannigfachen Beziehungen. Hier sei nur noch darauf aufmerksam gemacht, daß das Kernproblem der Politik, das Verhältnis zwischen Individuum und Staat und alle hier möglichen und versuchten Lösungen zum Teile wörtliche Wiederholungen jener Spekulationen sind, die die Theologie und die religiöse Mystik über das Verhältnis von Gott und Einzelseele angestellt haben. Die Einheit zwischen den beiden entgegengesetzten Polen

---

1) Merkl, Die Lehre von der Rechtskraft, entwickelt aus dem Rechtsbegriff. Wiener staatswissenschaftliche Studien, herausgegeben von Kelsen, XV. Bd., 2. Heft.

herzustellen, die Zweiheit als eigentliche Einheit aufzuzeigen, ist das Ziel des religiösen ebenso wie des politischen Denkens. Und auch die Wege, die zu diesem Ziele führen, sind die gleichen: Entweder man geht vom Einzelindividuum aus, um das Universum in ihm aufgehen zu lassen, oder man geht vom Universum aus, um das Individuum in ihm aufzulösen. Individualismus und Universalismus sind die beiden Urschemata für die religiöse wie für die politische Theorie.

Unter diesem Gesichtspunkt ist auch die Parallele zu beurteilen, die offenbar zwischen Atheismus und Anarchismus besteht. Allerdings darf dabei nicht übersehen werden, daß die auf Gott, bzw. Staat bezogene Frage, die Atheist und Anarchist gleicherweise verneinen, doch nicht in ganz gleicher Weise gestellt ist. Der Atheist fragt, ob es einen Gott — als ein von der Welt verschiedenes Wesen — gibt; der Anarchist: ob es einen Staat geben soll, dessen »Existenz« er gerade dadurch voraussetzt, daß er diese Frage verneint. Freilich, die Existenz Gottes — nicht in dem Sinne, in dem sie der Atheist leugnet, sondern auch der Atheist zugeben muß, — ist die gleiche wie jene »Existenz« des Staates, die der Anarchist bekämpft: sie liegt in der motivierenden Kraft gewisser Normvorstellungen. In diesem Sinne sind Gott und Staat nur existent, wenn und sofern man an sie glaubt und werden samt ihrer ungeheuren, die Weltgeschichte erfüllenden Macht zunichte, wenn die menschliche Seele sich von diesem Glauben befreit. Allein wie der Atheismus neben seiner erkenntniskritischen auch eine ethisch-politische Bedeutung annimmt, zu einem gegen diese Existenz Gottes gerichteten Anarchismus wird, der die Frage verneint, ob ein Gott, eine Existenz Gottes in diesem Sinne eines Glaubens an Gott, sein soll, so kann der ethisch-politische Anarchismus auch eine erkenntniskritische Bedeutung annehmen, sich vorerst die Frage stellen: Was der Staat ist, und diese Frage in dem Sinne verneinen, daß er den Staat als eine von der Rechtsordnung verschiedene Wesenheit leugnet. Das hat z. B. Stirner getan, wenn er immer wieder versichert, daß der Staat nur ein Spuk, nur ein Phantasiegebilde, nur eine Fiktion sei. Allein zwischen diesem erkenntniskritischen und einem politischen Anarchismus, der die Gültigkeit verbindlicher Zwangsnormen überhaupt negiert, besteht ebensowenig ein notwendiger Zusammenhang wie zwischen dem ethisch-politischen und dem erkenntniskritischen Atheismus, der, wenn er auch die Existenz Gottes leugnet, dennoch eine sittliche Weltordnung voraussetzen kann.

Und doch ist auch der rein erkenntniskritische Anarchismus — wenn anders man die Reduktion des Staatsbegriffes auf den Rechtsbegriff so bezeichnen darf — nicht ohne eine wenigstens negative ethisch-politische Wirkung. Denn er beseitigt die Vorstellung, daß der Staat eine absolute Realität sei, die dem einzelnen als ein schlechthin Gegebenes, von ihm Unabhängiges, schicksalhaft entgegentritt. Indem er den Staat als die bloße Rechtsordnung begreifen lehrt, bringt er dem Einzelnen zum Bewußtsein, daß dieser Staat Menschenwerk ist, von Menschen für Menschen gemacht, und daß darum aus dem Wesen des Staates nichts gegen den Menschen gefolgert werden kann. Sind es stets die nach der jeweiligen Staatsordnung Herrschenden gewesen, die jedem Versuch einer Aenderung dieser Ordnung mit Argumenten aus dem Wesen des Staates entgegentraten, den zufällig historisch gegebenen Inhalt der Staatsordnung für absolut erklärten, weil er ihren Interessen entsprach, so beseitigt die Lehre, die den Staat als die jeweilige ihrem Inhalte nach veränderliche und stets veränderbare Rechtsordnung erklärt und so dem Staat kein anderes Kriterium beläßt, als das formale einer höchsten Zwangsordnung, eines der politisch wirksamsten Hindernisse, die einer Staats*reform* im Interesse der Beherrschten zu allen Zeiten in den Weg gelegt wurde. Gerade dadurch bewährt sich aber diese Lehre als eine *reine* Rechtstheorie, denn sie zerstört nur den politischen Mißbrauch einer Aftertheorie vom Staate.

Diese *reine Rechtstheorie* vom Staat, die den Begriff eines vom Recht verschiedenen Staates auflöst, ist eine *Staatslehre — ohne Staat*. Und so paradox das klingen mag — erst dadurch rückt die Rechts- und Staatstheorie aus dem Niveau der Theologie in die Linie der modernen Wissenschaft vor. Der Begriff des Staates, wie ihn die alte Staats- und Rechtslehre entwickelte, steht — wie der Begriff Gottes — erkenntnistheoretisch auf einer Stufe mit dem Begriff der Seele in der alten Psychologie, dem Begriff der Kraft in der alten Physik. Man kann die Staatsperson ebensowohl als die Rechtsseele wie als die Rechtskraft bezeichnen. Sie ist — wie Gott, Seele und Kraft — ein Substanzbegriff[1]). Da die moderne Wissenschaft alle Substanz in Funktion aufzulösen strebt, den Begriff der Seele ebenso wie den der Kraft längst über Bord geworfen hat, ist die moderne Psychologie eine Seelenlehre — ohne Seele, die

---

1) Sander, Das Faktum der Revolution und die Kontinuität der Rechtsordnung. Zeitschrift für öffentliches Recht, herausgegeben von Kelsen, Bd. I, S. 132 ff. und derselbe, Die transzendentale Methode der Rechtsphilosophie und der Begriff des Rechtsverfahrens, ebenda S. 468 ff.

Physik eine Kraftlehre — ohne Kraft geworden. Und wenn die Absorption des supranaturalen Gottesbegriffes, durch den Begriff der Natur die erst durch den Pantheismus geschaffene Voraussetzung für eine echte, von aller Metaphysik freie Naturwissenschaft war, so ist die Reduktion des überrechtlichen Staatsbegriffes auf den Begriff des Rechtes die unerläßliche Vorbedingung für die Entwicklung einer echten Rechtswissenschaft, als einer von allem Naturrecht gereinigten Wissenschaft vom positiven Recht. Auf sie zielt die reine Rechtslehre, die zugleich die reine Staatslehre ist, weil alle Staatslehre nur als Staatsrechtslehre möglich, alles Recht aber Staatsrecht, weil jeder Staat Rechtsstaat ist.

Der Begriff der Rechtserfahrung.

Von

Fritz Sander (Prag).

> »Sie erfanden daher ein bequemeres Mittel, ohne alle Einsicht trotzig zu tun, nämlich die Berufung auf den gemeinen Menschenverstand...«
>
> »Ohne Zweifel enthält der Begriff von Recht, dessen sich der gesunde Verstand bedient, eben dasselbe, was die subtileste Spekulation aus ihm entwickeln kann....«
>
> »Denn in Betracht der Natur gibt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich tun soll, von demjenigen herzunehmen oder dadurch einschränken zu wollen, was getan wird.« Kant.

Der Begriff der »Rechtserfahrung« wird zunächst alle bewußt oder unbewußt an der Rechtsphilosophie des kritischen Idealismus orientierten Rechtsphilosophen mit dem Gefühle skeptischer Abneigung erfüllen. Ja, es wird dieser Begriff sofort Einwendungen hervorrufen, welche sich auf Kants größte kritische Tat, die Unterscheidung des Seins vom Sollen, welche sich auf Kants Warnung vor Vermischung der Methoden verschiedener Wissenschaften berufen. An unkritischen Empirismus wird gedacht werden, an die Verwechslung des psychologischen Bestandes von Vorstellungen über das Recht mit dem Rechte selbst, der »Faktizität«

mit der »Idealität«, der Soziologie mit der Rechtswissenschaft. Aber jener Begriff der Rechtserfahrung, welcher im folgenden formuliert und begründet werden soll, steht völlig jenseits aller jener Einwendungen. Die Untersuchung dieses Begriffes tastet nicht Kants Unterscheidung von Sein und Sollen an, sondern stellt zur Frage: ob »Recht«, das sog. »positive« Recht, dem Gebiete des Seins oder dem Gebiete des Sollens angehört, ob nicht Kant selbst mit seiner Einstellung des »Rechtes« in das Gebiet des Sollens einer Verwechslung von Sein und Sollen unterlegen ist, ob er den Begriff der »Erfahrung« nicht unter dem Banne des Naturrechtes, der Metaphysik des Rechtes, willkürlich auf das Sein der Natur eingeschränkt hat? [1]).

Es soll hier freilich darauf verzichtet werden, durch eine immanente Kritik der Gedanken Kants die dialektischen Irrtümer seiner Rechtsphilosophie aufzudecken: vielmehr soll der Begriff der Rechtserfahrung durch Herantreten an das positive Recht, durch reflexive Analyse seines Wesens als Begriff eines über Kant hinausgewachsenen kritischen Idealismus dargelegt werden. Fast die gesamte herrschende Rechtsphilosophie und Rechtswissenschaft fußt auf dem uralten Dogma von der Normativität des Rechtes: Recht ist ihr ein Inbegriff von Normen, Imperativen, Vorschriften, Willensäußerungen, Wunsch- und Befehlsätzen, ein Komplex von Bedeutungen, der in nahem Zusammenhange mit der Ethik steht, also ein Sollen, das über jedes Sein hinausgreift. Die Sätze des Rechtes, die Rechtssätze, werden als Akte charakterisiert, die sich — um Husserls Terminologie zu gebrauchen — als »immanent gerichtete Akte« besonderer Art darstellen, deren reiner Sinn sich also ausschließlich in der Subjektivität der Immanenz erschöpft. Allerdings wird nicht durchwegs geleugnet, daß diese »Akte« auf Gegenstände gerichtet sind; aber diese »Gegenstände«, »Sachverhalte« werden, soweit von ihnen überhaupt die Rede ist, lediglich als »gewollte«, »gewünschte«, »gesollte«, nicht als »seiende« charakterisiert und in letzter Zeit war es gerade die Rechtsphilosophie Kelsens und seiner Anhänger, welche es unter Berufung auf Kants Methodenscheidung ablehnte, die »Wirklichkeit«, die »Existenz« jener Gegenstände in das Feld der Rechtswissen-

1) Vgl. meine Abhandlung »Die transzendentale Methode der Rechtsphilosophie und der Begriff des Rechtsverfahrens«, Zeitschrift für öffentliches Recht Wien 1919, ferner meine Bücher »Rechtsdogmatik oder Theorie der Rechtserfahrung? Kritische Studie zur Rechtslehre Hans Kelsens.« Wien 1921 und »Staat und Recht, Prolegomena zu einer Theorie der Rechtserfahrung«, Wien 1922.

schaft einzustellen. Freilich, Kant selbst war es, welcher durch einen klaren Satz die transzendente, auf Daseinssetzung gerichtete Intention der Rechtsakte geleugnet hat: »... denn das Recht kann gar nicht erscheinen, sondern sein Begriff liegt im Verstande und stellt eine Beschaffenheit (die moralische) der Handlungen vor, die ihnen an sich selbst zukommt«[1]). Man vergleiche diesen Satz mit einem anderen: »Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wieviel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dieses durch den Zusammenhang mit irgendeiner meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber für Objekte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte, unser Bewußtsein aller Existenz aber (es sei durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen), gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung, und eine Existenz außer diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können«[2]). Die Vergleichung dieser beiden Behauptungen, deren erste die Akte des Rechtes, deren zweite die Akte der Naturwissenschaft betrifft, ergibt mit Evidenz, daß Kant die Begriffe der »Existenz« und »Erfahrung« vom Gebiete der Rechtsphilosophie und Rechtswissenschaft ausgeschlossen wissen wollte, jede transzendente Intention der Rechtsakte geleugnet hat.

Aber nicht nur Kant und alle jene, welche unter seinem Einflusse Rechtsphilosophie getrieben haben, sondern auch ganz anders gerichtete Denker haben den Rechtsakten die transzendente Intention auf Existenz, den Charakter der Daseinssetzung abgesprochen. So Brentano: In seiner Schrift »Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis« (1889) rechnet er das Rechtsgesetz zu den »ethischen Gesetzen«, zu den »Willensgeboten«, zum Gebiete des Begriffs des »Guten«. Und vom Ursprung des Begriffs des Guten sagt er, daß er »wie der Ursprung aller unserer Begriffe, in konkret anschaulichen Vorstellungen liegt«: »Wir haben anschauliche Vorstellungen physischen Inhalts, sie zeigen uns sinnliche Qualitäten, in eigentümlicher Weise räumlich bestimmt. Aus diesem Gebiet stammen die Begriffe der Farbe, des Schalles, des Raumes und viele andere. Der Begriff des Guten aber hat nicht hier seine Quelle. Es ist leicht zu erkennen, daß er, wie der des Wahren, der ihm als verwandt mit Recht

1) »Kritik der reinen Vernunft«, Ausgabe Cassirer, S. 72.
2) »Kritik der reinen Vernunft« S. 415.

zur Seite gestellt wird, den anschaulichen Vorstellungen psychischen Inhaltes entnommen ist. . . . Die Begriffe »Wollen«, »Schließen« werden nicht aus sinnlichen Anschauungen gewonnen, man müßte denn den Begriff »sinnlich« so allgemein fassen, daß aller Unterschied von »sinnlich« und »übersinnlich« sich verwischte. Sie stammen aus Anschauungen psychischen Inhaltes.« Und zwar rechnet Brentano das Recht zur dritten Grundklasse der psychischen Phänomene, den »Gemütsbewegungen«. Nun sei nur in Parenthese bemerkt, daß aus dem Umstande, daß der Begriff des »Guten« aus der psychischen Anschauung stammt, noch nicht geschlossen werden kann, daß die einzelnen, konkreten »Gemütsbewegungen« nicht physisch - anschauliche Vorstellungen umschließen. Denn sonst müßte auch aus dem Umstande, daß der Begriff der »Wahrheit« der psychischen Anschauung entstammt, geschlossen werden, daß z. B. die Urteile der Naturwissenschaft nicht physisch - anschauliche Vorstellungen beinhalten. Der Begriff der »Wahrheit« entstammt allerdings der psychischen Anschauung, weil er nämlich in Reflexion auf Urteilsakte gewonnen ist, die aber selbst »Physisches« meinen. Und so wäre es denn auch möglich, daß der Begriff des »Guten« deshalb aus psychischer Anschauung stammt, weil er in Reflexion auf Gemütsakte gewonnen ist, die aber selbst »Physisches« intendieren. Aber lassen wir diesen Gedankengang ganz beiseite. Es ist uns hier nur wichtig, festzustellen, daß Brentano von dem gleichen naturrechtlichen Vorurteil wie Kant ausgeht. Kants Scheidung in »theoretische« und »praktische Vernunft«, in »Sein« und »Sollen« korrespondiert Brentanos Scheidung in »Urteile« und »Gemütsbewegungen«. Und diese Scheidungen wollen wir grundsätzlich unangetastet lassen. Nur erheben wir die Frage, ob nicht Kant geirrt hat, wenn er das »Recht« dem Gebiete des »Sollens«, ob nicht Brentano geirrt hat, wenn er das »Recht« dem Gebiete der »Gemütsintentionen« zurechnet[1]). Bevor wir an die Beantwortung dieser

1) Daß gerade nach Brentanos Aufstellungen das Recht nicht in die Klasse der Gemütsbewegungen, sondern in die Klasse der Urteile gehört, ergibt sich aus seinen folgenden Gedanken: »Es gibt auf dem Gebiete des Urteils ein Wahr und Falsch. Dazwischen aber gibt es kein Mittleres, so wenig als zwischen Sein und Nichtsein, nach dem bekannten Gesetz des ausgeschlossenen dritten. Dagegen gibt es für das Gebiet der Liebe nicht bloß ein »gut« und »schlecht«, sondern auch ein »besser« und »weniger gut«, »schlechter« und »weniger schlecht«. Es hängt dies mit der Eigentümlichkeit des Bevorzugens zusammen, einer beson-

Frage herantreten, wollen wir uns aber noch versichern, daß auch die neuere und neueste Rechtsphilosophie diesem Irrtum — w e n n es einer ist — verfallen ist. Zu diesem Zwecke wollen wir nur den bezüglichen Gedanken B i e r l i n g s und K e l s e n s eine kurze Betrachtung widmen.

In seiner Polemik gegen Z i t e l m a n n führt B i e r l i n g aus: »Zum dritten kann ich auch der Ansicht Zitelmanns über die Analogie zwischen Rechtsgesetz und Naturgesetz nur entschieden widersprechen. Ich möchte zunächst daran erinnern, daß die exakten Wissenschaften den Begriff »Gesetz« in einer Bedeutung brauchen, die der Auffassung des Juristen vom »Gesetz« gerade entgegengesetzt ist. . . . pflegt der Jurist das Gesetz in der Tat als eine Formel aufzufassen, die eine Art magischer — wenn auch nicht schlechthin zwingender — Macht über den Menschen übt und ihnen zumutet, etwas zu tun, was nicht aus ihrer Natur v o n s e l b s t folgt. Ihm erscheint das Gesetz n i c h t als ein Ausdruck für eine konstante Art und Weise, wie reale Dinge, will sagen Menschen, sich w i r k l i c h v e r h a l t e n , sondern vielmehr als ein Grund oder Motiv wirklichen Geschehens, nämlich für das Handeln der Menschen . . . Was wir soeben »geistiges Verhalten« nannten, ist ein Verhalten von ganz anderem Charakter als das »Verhalten realer Dinge« ist, von dem vorher die Rede war. Ersteres ist ein schlechthin innerliches Verhalten, dem jede d i r e k t e Wirkung nach außen, d. h. auf andere Subjekte abgeht. Die einzige direkte Wirkung, die ihm — günstigenfalls — zukommt, ist eine Wirkung auf den Willen d e s s e l b e n Subjektes. Jenes »konstante Verhalten realer Dinge« dagegen, welches durch irgendein Naturgesetz ausgedrückt wird, ist gerade seinem Wesen nach ein Verhalten, d. i. Wirken, von Ding zu Ding, niemals Verhalten eines Dinges in bezug auf sich selber. . . . Und im Grunde ganz ähnliches würde ich demjenigen erwidern müssen, der mich etwa darauf hinweisen wollte, daß ja auch die Welt der Natur so, wie sie uns erscheint, nur in unserer Vorstellung, also in uns existiere. Zwar enthält der Begriff des D i n g e s und die daran sich schließende Vorstellung eines Verhaltens von Dingen zueinander ebenfalls nur

deren Klasse von Gemütsbeziehungen, der, wie ich in meinem Ursprung sittlicher Erkenntnis zeige, auf dem Gebiet des Urteils nichts entspricht.« (»Klassifikation« S. 142). Die U r t e i l e des Rechtes aber kennen keine »Bevorzugung«, kein »Mittleres«, sondern nur »Anerkennung« o d e r »Verwerfung«, Bejahung o d e r Verneinung, z. B. Schuldspruch o d e r Freispruch. Auch B r e n t a n o ist dem naturrechtlichen Zauber des Dogmas von der Normativität des Rechtes unterlegen, weil er sich nicht auf eine reine Deskription der Urteile des Rechtes beschränkt hat.

ein Postulat. Aber dieses Postulat ist — ein von der Naturwissenschaft allgemein angenommenes, allen naturwissenschaftlichen Anschauungen und so auch den »Naturgesetzen«, wie solche von der Wissenschaft tatsächlich aufgestellt worden sind, inhärierendes; ohne dasselbe wären Naturgesetze nur als eine Art psychologischer Gesetze denkbar. Jede Betrachtung der Naturgesetze zu den uns hier allein interessierenden Zwecken muß also das Postulat der realen Dinge mit in Rechnung stellen. Nun läßt sich freilich mit dem Verhalten der realen Dinge allenfalls vergleichen das Verhältnis der Subjekte von Rechten und Pflichten zueinander ... Allein während die Naturgesetze nicht ein ideales, sondern das wirkliche Verhalten, die des Wirkens der realen Dinge ausdrücken (wenn auch immer nur, sofern und wie solche uns erscheinen), ist das Recht niemals Ausdruck des wirklichen Verhaltens der Subjekte gegeneinander. Vielmehr ist das Verhältnis von Recht und Pflicht an sich, wie es in den Rechtsnormen nicht sowohl ausgedrückt als enthalten ist, resp. aus ihnen mit logischer Notwendigkeit hervorgeht, ein rein ideales, genauer gesagt nichts anderes, als ein Verhältnis der logischen Korrelation der oben besprochenen allgemeinen Geistesrichtung der betreffenden Subjekte, mit welchem das wirkliche Verhalten, d. h. das tatsächliche Wollen und Handeln derselben häufig genug in Widerspruch tritt«[1]. In diesen Ausführungen Bierlings tritt das Dogma von der Normativität des Rechtes mit allen seinen Folgen in geradezu klassischer Klarheit hervor. Da Bierling den Rechtssatz a priori als einen Imperativ definiert hat, ist es nur selbstverständlich, daß er ihn den Sätzen der Naturwissenschaft entgegenstellen muß. So wird als »intentionales Korrelat« des Naturgesetzes das »wirkliche Verhalten« von Dingen, hingegen als »intentionales Korrelat« des Rechtssatzes das »rein ideale Verhalten von Menschen« bestimmt, weil eben das ethische Dogma von der Normativität des Rechtes dem »Menschen« einen »Zweckvorzug« verleiht. So wird ferner den Rechtssätzen, den Urteilen des Rechtes, jede transzendente Intention auf Existenz abgesprochen, das »Recht« als rein innerliches Verhalten«, als ein rein intrasubjektives Phänomen bestimmt. Und so ergibt sich schließlich aus Bierlings Ausführungen, daß er die Rechtssätze, das Recht, »nur als eine Art psychologischer Gesetze« betrachtet. Es sei hier nur in Parenthese bemerkt,

1) »Zur Kritik der juristischen Grundbegriffe« II. 1883.

daß allerdings Bierlings Rechtsbegriff mit seinen weiteren Ausführungen, die von »Subjekten« — als wirklichen Menschen — und »Objekten« — als physischen Dingen — sprechen, in schroffen Widerspruch tritt.

In naher Verwandtschaft mit Bierlings Gedanken stehen die Gedanken Kelsens: »Da das Gebiet des Naturgesetzes die Welt des Seins, des wirklichen Geschehens ist, stellt sich jedes Naturgesetz als spezielle Anwendung des allgemeinen Kausalgesetzes dar, es zeigt eine besondere Art des Geschehens als notwendige Folge eines andern, daß etwas und warum es so und nicht anders geschehen kann, also geschehen muß: es rückt das tatsächliche Geschehen dem menschlichen Verhalten näher, es erklärt. In einem völlig anderen Sinne wird das Wort Gesetz gebraucht, wenn man — nicht vom explikativen, sondern normativen Standpunkte aus — darunter jene Sätze versteht, die ein bestimmtes Geschehen vorschreiben, indem sie die Forderung eines gewissen Verhaltens aufstellen, ein Sein oder Nichtsein befehlen: ein Sollen statuieren.... Die Norm ist keine Anwendung des Kausalgesetzes, denn sie erfaßt das Geschehen nicht als notwendige Folge einer Ursache: als gemußt, sondern lediglich als gesollt. Während die Naturgesetze das Geschehen, das sie aussagen, als ein wirkliches, tatsächlich sich vollziehendes, also in seiner Realität betrachten, kommen die Tatsachen, die den Inhalt der Normen bilden, für diese nur in jener ganz besonderen Relation der Idealität in Betracht, nämlich als gesollte«[1]).... »Tieferer Besinnung kann jedoch nicht verschlossen bleiben, daß die ideellen Systeme der Logik, Ethik wie des Rechts jener — im Sinne solchen Sollens gelegenen — Vollendung, jener als »Verwirklichung« charakterisierten Ueberführung aus ihrer ureigensten Sphäre in die des Seins weder bedürftig noch — ohne Wesenswiderspruch — fähig sind. So wie der Gegenstand der Logik oder der Ethik ist auch das Recht als ein System von Normen, von Urteilen, die einen spezifisch gesetzlichen Zusammenhang aussagen, durchaus in sich vollendet. Wenn von einer »Verwirklichung« oder »Realisierung« gesprochen und darunter irgendwelche in der Sphäre der Naturwirklichkeit ablaufenden, kausal gesetzlich bestimmten Ereignisse — Denkakte oder Handlungen — gemeint sind, so muß man sich sehr wohl davor hüten, diese Seinsfakten, die nur als Inhalt von Seinsurteilen (im engeren Sinne des Naturseins) auftreten, im System des vom Natursein verschiedenen Rechts mitzubegreifen. Das müßte ja den Dualismus von Sollen und Sein, Wert und Wirklichkeit völlig auf-

1) »Hauptprobleme der Staatsrechtslehre« 1911, S. 5 ff.

heben«[1]). Auch Kelsen übernimmt also ungeprüft das Dogma von der Normativität des Rechtes und übersieht, daß die entscheidende Frage nicht lautet, ob grundsätzlich der Dualismus von Sollen und Sein, Wert und Wirklichkeit aufzuheben ist, sondern lediglich, ob das Recht dem Gebiete des »Sollens«, des »Wertes« zuzuweisen ist. Ferner übersieht Kelsen, daß das Kriterium der Urteile der Naturwissenschaft und jener des Rechtes nicht darin gelegen sein kann, ob hier oder dort reale »Denkakte« ablaufen. Denn alle Urteilsakte sind reale Denkakte und es frägt sich niemals, ob die »Noesis« der Urteile real ist, sondern lediglich, ob das »Noema« der Urteile in der Intention jener Urteile als »seiend«, als »real« gesetzt wird. Auch die Urteile der Naturwissenschaft bilden »ein ideelles System«, weil jede Urteilsintention als Intention eine ideale Beziehung darstellt und auch die Urteile der Naturwissenschaft bilden ein »in sich geschlossenes« System, weil die transzendente Intention auf Existenz im Wesen jener Urteile beschlossen liegt. Auch den »Inhalt« der Seinsurteile der Naturwissenschaft bilden nicht jene Urteile selbst als »wirkliche« Denkakte: die Urteile der Naturwissenschaft beziehen sich nicht reflektiv auf sich selbst, sondern »meinen«, »intendieren« bewußtseinstranszendente »Tatsachen«. Kelsen verwechselt offenbar »Noesis« und »Noema«, Urteil und Gegenstand des Urteils; daß aber auch die Urteile des Rechtes Seinsurteile sind, bewußtseinstranszendente Tatsachen »meinen«, »intendieren«, als »real« setzen, soll nunmehr durch Analyse der Urteile des Rechtes dargetan werden [2]).

Beginnen wir mit der Analyse eines »Strafurteils«. Da wir uns hier nur eines Exempels versichern wollen, um an ihm in »ideierender Abstraktion« das Wesen der Rechtssätze zu »erschauen«, bleibt es gleichgültig, welches Exempel wir wählen. Wir nehmen Bezug auf eine Entscheidung des (ehemaligen) »k. k. Obersten Gerichts- und

1) »Der soziologische und der juristische Staatsbegriff« 1922, S. 70.

2) Im Zusammenhange mit Bierling und Kelsen sei noch Felix Kaufmann genannt, der in einer kürzlich erschienenen Schrift »Logik und Rechtswissenschaft« (1922) die Urteile des Rechtes als »Wunsch- und Befehlsätze« charakterisiert. Die »Wunsch- und Befehlsätze« entbehren aber der »Wahrheit«, ihr »intendierter Sachverhalt findet in keiner adäquaten Anschauung seine Erfüllung«, ihrem »Gedachtsein« entspricht kein »adäquates Sein«, es wird in ihnen nichts intendiert, »was sich in originär gebender Anschauung erfüllen könnte«, diese Sätze lassen sich nicht »verifizieren«. Kaufmanns Aufstellungen bezüglich der »Wunsch- und Befehlsätze« mögen unangefochten bleiben, aber die Frage lautet: ob die Rechtssätze »Wunsch- und Befehlssätze« sind?

Kassationshofes« zu Wien, welche in der von der (ehemaligen) »k. k. Generalprokuratur« herausgegebenen Sammlung (Neue Folge, XIX. Band Nr. 4400) enthalten ist. Hier wird ein Urteil des Landesgerichtes Wien vom 29. Januar 1917 erwähnt, »womit Franz G. und Günther H. des Verbrechens des räuberischen Totschlages nach § 141 StG. . . . schuldig erklärt wurden.« Die herrschende »normative« und »imperative« Jurisprudenz würde dieses Urteil in ethischem Sinne derart umdeuten, daß kraft des Strafgesetzes der Tatbestand des räuberischen Totschlages den schuldigen Personen »zugerechnet« und damit ein »Wert«- bzw. Unwerturteil gefällt wird. »Was aber für die Schuldform der Fahrlässigkeit gilt, nämlich daß sie nicht psychologischer, sondern juristischer Natur ist, daß der Begriff dieser Schuld nicht im Wege explikativer Seins-, sondern normativer Sollens-Betrachtung ermittelt wird, das muß sich auch für die übrigen Schuldformen erweisen lassen, wenn anders der Schuldbegriff seiner methodischen Struktur nach ein einheitlicher ist, wenn man sich nicht damit zufrieden geben will, daß unter »Schuld« das eine Mal ein psychologischer Tatbestand, ein realpsychischer Vorgang, das andere Mal eine ethisch-juristische Konstruktion verstanden wird. Damit ist aber nur zu der im Grunde selbstverständlichen Erkenntnis vorgedrungen, daß der Schuldbegriff überhaupt normativer und nicht explikativer Natur ist. Wenn man zugeben muß, daß ein Urteil, welches eine »Schuld« behauptet, niemals vom Standpunkte einer auf Erklärung des tatsächlichen Geschehens gerichteten, nur dem Kausalgesetz unterworfenen Betrachtung möglich ist, wenn man nicht bezweifeln darf, daß der Zoologe oder der Psychologe bei seinen Untersuchungen mit seinen spezifischen Erkenntnismethoden auf keine Weise zu einem Schuldbegriff gelangt; wenn feststeht, daß von Schuld nur in Beziehung auf Normen die Rede sein kann, zum Wesen der Schuld die Normverletzung, wie zum Verdienst die Normerfüllung gehört, dann wird die Behauptung nicht mehr paradox erscheinen, daß es mit dem rein normativen Charakter des Schuldbegriffes methodologisch unvereinbar ist, sein Wesen in psychologischen, also methodisch explikativen Untersuchungen zu erfassen. Das Urteil, das einer Person an irgendeinem äußeren Ereignisse die Schuld zuschreibt, sagt als solches über einen psychischen Tatbestand innerhalb des Menschen gar nichts aus, sondern lediglich, daß eine Norm das äußere Ereignis der Person verbietet, daß zwischen beiden das Verhältnis von Normobjekt und Normsubjekt besteht. Es ist methodologisch von der größten Bedeutung, sich klar zu machen, daß jemand nicht deshalb an etwas »schuld« ist,

weil er das Etwas gewollt oder gewußt (vorausgesehen) hat, sondern deshalb, und nur deshalb, weil er dieses Etwas nicht hätte tun oder verhindern s o l l e n«[1]). »Hiernach ist die Schuld abschließend zu bestimmen als das Unwerturteil (der »Vorwurf«) einer Gemeinschaft (der Rechtsordnung), daß ein Individuum sich zu einem sozial schädlichen Verhalten frei entschloß, obwohl es dieses als sozial schädlich bewertete oder bewerten sollte. Oder kürzer: Schuld ist der verwerfbare freie Willensentschluß zu einer rechtswidrigen Handlung (äußerem Verhalten) trotz Kenntnis oder Kennensollen ihrer Rechtswidrigkeit«[2]). Die Rechtswissenschaft aber darf nicht kraft n a t u r r e c h t l i c h e r Dogmen den Bestand des Rechtes umdeuten, sondern darf nur reine r e f l e k t i e r e n d e Deskription jenes Bestandes vollziehen; der »Sinn« eines Strafurteils k o n s t i t u i e r t sich nicht in den Urteilen der Rechtswissenschaft, sondern in den Urteilen des Rechtes, in den »Gründen« des »Urteilsspruches«. Diese »Gründe« aber lauten in unserem früheren Beispiele: »Das angefochtene Urteil s t e l l t f e s t , daß Amalie W. durch einen Fußtritt getötet w u r d e , der mit beträchtlicher Gewalt ausgeführt worden w a r und eine Zertrümmerung der Leber v e r u r s a c h t e. Der Gerichtshof nahm weiter als e r w i e s e n an, daß der Angeklagte G., möglicherweise auch der Angeklagte H. nach vorausgegangenen anderweitigen Mißhandlungen der Amalie W. diese Fußtritte v e r s e t z t h a b e n. Welcher der beiden Angeklagten den totbringenden Fußtritt v e r s e t z t e, konnte nicht festgestellt werden.« »Normative« Urteile, Werturteile? Nein, schlichte Daseinssetzungen, S e i n s - E x i s t e n t i a l u r t e i l e. Und was bedeutet nun die Aussage: »ist« (oder »sind«) schuldig«? Die ethisch orientierte normative Jurisprudenz spricht davon, daß der »äußere Tatbestand« dem Schuldsubjekte zur Schuld zugerechnet wird, nach ihrer Ansicht ist Aussagesubjekt des Strafurteils die »Person«, Aussageprädikat der »äußere Tatbestand«, Aussagerelation die Zurechnung des »äußeren Tatbestandes« in Richtung der »Person«. Diese ethische (naturrechtliche) Deutung geht auf K a n t zurück: T a t heißt eine Handlung, sofern sie unter Gesetzen der Verbindlichkeit steht, folglich auch sofern das Subjekt in derselben nach der Freiheit seiner Willkür betrachtet wird. Der Handelnde wird durch einen solchen Akt als U r h e b e r der Wirkung betrachtet, und diese zusamt der Handlung selbst können ihm z u g e r e c h n e t werden, wenn man vorher das Gesetz kennt, kraft welches auf ihnen eine Verbindlichkeit ruht. P e r s o n ist dasjenige Subjekt, dessen

1) H. K e l s e n , »Hauptprobleme der Staatsrechtslehre« 1911, S. 137ff.

2) W. S a u e r , »Grundlagen des Strafrechts«, 1921, S. 548.

Handlungen einer Zurechnung fähig sind.... Sache ist ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist. Ein jedes Objekt der freien Willkür, welches selbst der Freiheit ermangelt, heißt daher Sache (res corporalis)« [1]). Nur kraft des ethischen Postulates der Freiheit also wird die Einheit des Tatbestandskomplexes in »Person« und »Handlung« (»äußerer Tatbestand«) gespalten. Läßt man aber diese naturrechtlichen Vorurteile beiseite, vollzieht man reine Deskription des Rechtes, dann ergibt sich, daß die vermittelst des Postulates des »Zweckvorzuges des Menschen« von der Einheit des Tatbestandes unterschiedene »Person« (das »Zurechnungssubjekt«) lediglich eine naturrechtliche Verdoppelung des Tatbestandes, die Setzung einer »Substanz« hinter den »Erscheinungen« des Tatbestandes bedeutet. Der Rechtssinn des grammatischen Strafurteilssatzes ist hingegen der, daß die daseiend gesetzten, in der originären Anschauung des Beweisverfahrens gegebenen rechtserheblichen Tatsachen kraft eines rechtlichen Funktionalgesetzes (des Strafgesetzes) einander zugeordnet (»zugerechnet«) werden und diese Zuordnung als positionale Anerkennung einer »Schuld« auftritt: das wahre Subjekt des Strafurteils ist die »Materie« des Tatbestandes, das wahre Prädikat ist die »Form« (»Kategorie«) der Schuld, in analoger Weise, wie das wahre Subjekt einer Kausalaussage die »Materie« der kausal verknüpften Elemente, das wahre Prädikat die »Form« (Kategorie) der Kausalität ist. »Schuld« bedeutet somit eine konstitutive Seinskategorie (eine Konkretisierung der allgemeinen Rechtskategorie der Zurechnung), eine Aussage über einander rechtsfunktional zugeordnete, als daseiend gesetzte rechtserhebliche Tatsachen, die in dieser Zuordnung einen Schuldtatbestand ergeben. »Das Material ist darum für das Erkennen das zugrunde liegende, das ihm »Gegebene«, die Unterlage des Erkennens, das, woran es seine Leistung zu verrichten hat. Die Kategorie dagegen stellt den bloßen logischen Zusatz, das zum materialen Substrat Hinzutretende dar. Das wahre »Subjekt« ist mithin das Material, das wahre »Prädikat« — die »Kategorie«! Erkennen ist logisches Bestimmen, logisches Registrieren und Charakterisieren, ist Ausstatten des logisch Nackten mit kategorialen Prädikaten. Indem das Erkennen das Material in die kategorialen Bestimmungen hineinstellt, in denen es an sich steht, ihm die theoretische Weihe zuerteilt, die ihm gebührt, es mit dem ihm zustehenden kategorialen Epitheton legitimiert, legt es dem Subjekt das ihm »zu-

1) »Die Metaphysik der Sitten«, Ausgabe Cassirer S. 24.

kommende« Prädikat bei. Kategorie und Kategorienmaterial und nichts anderes sind in letzter Linie die Elemente, die in den Urteilsgefügen einander »zukommen« und nicht zukommen. Das Material ist das, w a r u m oder w o r ü b e r gewußt wird, die Kategorie das, w a s das Erkennen darüber weiß und »auszusagen« hat. Das in Angriff zu nehmende Material bildet die zu bearbeitende »Materie«, den »Stoff«, an dem die Erkenntnisaufgabe bewährt werden soll, gibt das »Sujet« ab, der darauf angewandte kategoriale Apparat enthält die eigentliche Durchführung und Leistung dieser Aufgabe«[1]). Diese Gedanken L a s k s gelten auch für die Urteile des Rechtes: nur daß eben innerhalb der »Z u - R e c h t - E r k e n n t n i s« es sich nicht um l o g i s c h e Kategorie und um l o g i s c h e s Material, sondern um r e c h t l i c h e Kategorie und r e c h t l i c h e s Material (»r e c h t s erhebliche« Tatsachen) handelt.

Wir können nun feststellen, daß wir zunächst wenigstens in einer Provinz des Rechtes reine S e i n s urteile, reine E x i s t e n t i a l sätze gefunden und damit das Dogma von der Normativität des Rechtes d u r c h b r o c h e n haben. Bevor wir aber unsere Betrachtung a n d e r e n Provinzen des Rechtes zuwenden, muß das gewonnene Ergebnis noch in mehrfacher Hinsicht geklärt und gefestigt werden. Zunächst wollen wir uns des Wesens der E x i s t e n t i a l s ä t z e versichern. »Ein S ist P ist äquivalent einem Existentialsatz, welcher das Ganze, zu dem ich, wenn ich S mit P identifiziert vorstelle, gelange, mit dem Modus praesens anerkennt. Und drückte der Satz, wie die Logik fingiert, ein einfaches Urteil aus, so wäre er mit dem in diesem Existentialsatz ausgedrückten Urteil geradezu identisch. Genau besehen bezeichnet er aber ein Doppelurteil, dessen einer Teil das Subjekt anerkennt und dessen anderer, nachdem das Prädikat vorstellend mit dem Subjekt identifiziert worden ist, das zunächst für sich anerkannte Subjekt nun auch noch mit dieser Zugabe anerkennt, d. h. ihm das Prädikat P zuspricht«[2]). An jedem rechtlichen Schuldurteile lassen sich ohne weiteres die von B r e n t a n o gefundenen Qualifikationen der Existentialsätze feststellen. Das Rechtsurteil: S (Tatbestand) ist P (Schuld) umschließt ein Doppelurteil, in dem z u n ä c h s t der Tatbestand — wie die Analyse der »Gründe« uns gezeigt hat — modo praeterito als »seiend« und h i e r a u f durch Identifizierung des Tatbestandes mit der »Schuld« ein »Ganzes« mit dem Modus

1) E. L a s k , »Die Lehre vom Urteil«, 1912 S. 58.

2) F. B r e n t a n o , »Von der Klassifikation der psychischen Phänomene« 1911, S. 151.

praesens als seiend anerkannt wird. Die allgemeine grammatische Schuldurteilsformel: X ist schuldig, begangen zu haben ...« enthält also zwei rechtliche Urteile, ist ein rechtliches Doppelurteil.

Gegen unsere Theorie der rechtlichen Schuldurteile als Existentialurteile könnte eine Einwendung aus dem Gesichtspunkte jener Schuldurteile erhoben werden, welche Aussagen über Fahrlässigkeitsdelikte sind, einen Mangel an Aufmerksamkeit, also ein negatives Moment konstatieren. Aber auch dieser Einwand wird durch eine Analyse rechtlicher Schuldurteile und ihrer »Gründe« widerlegt, denn auch diese Urteile stellen fest, setzen als seiend, Komplexe rechtserheblicher Tatsachen, Tatbestände: nur daß eben hier die Zurechnung der Tatbestandselemente vom Rechte in der grammatischen Form eines »Mangels an Aufmerksamkeit«, einer »Fahrlässigkeit« konstatiert wird, welchem grammatischen Satze aber ein bejahender (positionaler) rechtlicher Schuldsatz über einen lediglich aus »positiven« Momenten bestehenden Tatbestand entspricht. »Fahrlässigkeit« ist — wenn wir jede psychologische und ethische Umdeutung ausschließen — nur eine besondere Art der bejahenden (Tatbestände als existent setzenden) rechtskategorialen Schuldaussage.

Schließlich gilt unsere Theorie der rechtlichen Schuldurteile auch von jenen Rechtsurteilen, welche eine »Schuld« negieren, »freisprechen«. Auch in diesem Falle liegen zwei Urteile vor, von denen das erste einen Tatbestand als seiend anerkennt (bejaht) und das zweite durch Nichtidentifizierung dieses Tatbestandes mit »Schuld« ein durch diese Nichtidentifizierung, also eine besondere Beziehung zur Kategorie »Schuld« rechtlich qualifiziertes Ganzes als seiend anerkennt (bejaht), wie ja auch die »negativen« logischen Urteile ein Seiendes durch die Negationsbeziehung zu einer Kategorie positiv charakterisieren: die sog. Negation ist eine besondere »positive« Leistung des kategorialen Apparates an einem seienden Material, nicht ein Mangel am Material, ein Nicht-Sein.

Wir wollen nun in unserer Untersuchung um einen Schritt weiter gehen, welcher uns jedoch noch nicht aus der Sphäre der Strafurteile hinausführt. Wir haben bisher einen wesentlichen Bestandteil jedes Strafurteils vernachlässigt: den Ausspruch über die »Strafe«, welcher in der grammatischen Form »... und wird zu einer Kerkerstrafe in der Dauer von x Jahren verurteilt« auftritt. Auch dieser Bestandteil der Strafurteile wird von der herrschenden Lehre

als »Norm«, eine »Sollaussage« charakterisiert. Bei dieser Charakterisierung spielt bewußt oder unbewußt eine naive Argumentation eine Rolle, welche ungefähr dahin geht, daß jenes »wird« keine Voraussage, sondern eine Vorschrift bedeute, weil eben häufig trotz eines verurteilenden Erkenntnisses die Strafe nicht eintrete, während zum Wesen der — z. B. naturwissenschaftlichen — Voraussage die »exakte« Notwendigkeit des Eintrittes des Vorausgesagten gehöre. Aber bei dieser Argumentation handelt es sich um die Annahme einer »absoluten Notwendigkeit«, welche die Urteile der Naturwissenschaft nicht kennen. Um ein primitives Beispiel zu wählen: die Aussage, daß ein Stein zur Erdoberfläche gelangt, wenn ich ihn aus einer gewissen Höhe fallen lasse, bedeutet nicht die absolute Notwendigkeit des Eintrittes des Vorausgesagten, wenn jene einzige, in jener Aussage formulierte Bedingung erfüllt ist, sondern eine hypothetische Notwendigkeit des von zahlreichen anderen Bedingungen abhängigen Eintrittes des Vorausgesagten. Nur dann, wenn ich den Stein fallen lasse, wenn er nicht während des Falles aufgehalten wird, wenn er nicht während des Falles zertrümmert wird usw. gelangt der fallengelassene Stein zur Erdoberfläche. Der grammatische Aussagesatz vereinfacht den logischen Bestand, indem er die komplexe hypothetische Zuordnung zweier Ereignisse durch eine einfache absolute Zuordnung ersetzt. So stellt aber auch jener Rechtssatz, der eine konkrete Strafe ausspricht (»Strafurteil«) in seinem grammatischen Bestande eine Vereinfachung des rechtlichen Bestandes dar. Denn die »Strafe« — will sagen bestimmte Tatbestände eines Strafvollstreckungsverfahrens — tritt nicht bloß unter Bedingung des Strafurteils, sondern nur unter zahlreichen anderen Bedingungen — z. B. Mangel an Begnadigung, Antrag auf Strafvollstreckung usw. — ein. Sind aber alle jene Bedingungen in vollständiger Kette gesetzt, dann tritt der Tatbestand der Strafe mit »exakter« Notwendigkeit ein. Der zweite in Untersuchung genommene Bestandteil des Strafurteils stellt also ebenfalls einen Existentialsatz, ein Doppelurteil dar, dergestalt, daß im ersten Urteil zunächst Strafvollstreckungsorgane als seiend anerkannt und in einem zweiten Urteil diesem Subjekte der Aussage das Prädikat des Strafens modo futuro zuerkannt wird. Das gesamte Strafurteil stellt also zwei — auch grammatisch durch »und« geschiedene — Existentialurteile dar, deren jedes wieder zwei Urteile (mit verschiedenen temporalen Modis) umfaßt.

Wir haben früher als Beispiel einer Voraussage, einer Existential-

setzung modo futuro, einen Satz herangezogen, welcher besagt, daß, wenn man einen Stein fallen läßt, er die Erdoberfläche berührt. Dieses Urteil ist aber offenbar äquivalent einem Urteile, welches besagt, daß, wenn man einen Stein fallen läßt, geurteilt werden wird, daß dieser Stein die Erdoberfläche berührt oder noch richtiger einem Urteile, welches besagt, daß, wenn man urteilt, es falle (jetzt) ein Stein, geurteilt werden wird, es berühre (in einem gewissen Zeitpunkte) der Stein die Erdoberfläche. Diese weitere Bedingung des »Eintrittes« des Vorausgesagten, nämlich die urteilsmäßige Feststellung dieses Eintrittes wird aber unterdrückt, weil diese Bedingung als »konstant« gesetzt und eingeklammert wird. Allerdings aber haben die Ergebnisse der Relativitätstheorie gezeigt, daß diese Konstantsetzung und Einklammerung eine Fehlerquelle bedeutet, weil auch der variable Wert des Urteilsstandpunktes — des Beobachtungs-Bezugs-Koordinatensystems — in das Ergebnis der Voraussage eingeht, die von einem Urteilsstandpunkte als geradlinig vorausgesagte Fallbewegung nicht eintritt, weil sie sich von einem anderen Urteilsstandpunkte aus als krummlinige Bewegung darstellt. Für die gewöhnliche Approximationseinstellung allerdings kann jene variable Bedingung des Urteilsstandpunktes konstant gesetzt und eingeklammert werden. Hingegen aber führt eine analoge Approximationseinstellung in der Betrachtung des Rechtes zu durchaus naturrechtlichen Ergebnissen. Die Voraussage: »... und wird bestraft« bedeutet immer nur: Es wird in Beziehung auf bestimmte (rechtssatzmäßig »ausgezeichnete«) Bezugssysteme (Strafvollstreckungsorgan, Strafvollstreckungsverfahren) geurteilt werden, daß gewisse Tatbestände (»Strafantritt«) eingetreten sind. Denn alle Tatsachen sind rechtserhebliche Tatsachen nicht in bezug auf beliebige Urteilsstandpunkte, auf konstante logische Koordinaten, sondern lediglich in bezug auf bestimmte Urteilsstandpunkte (der »berufenen Organe«), auf variable rechtliche Koordinaten, in bezug auf Rechtsverfahren. Die »Tatbestände« sind ausschließlich das intentionale Korrelat von bestimmten Akten, den Rechtsakten, welche nur in Rechtsverfahren (von »Organen«, nicht von jedem beliebigen »Menschen«) vollzogen werden können: nur in Rechtsverfahren tritt originär gebende Anschauung rechtserheblicher Tatsachen auf. Mit dieser Erwägung, welche die herrschende Konstantsetzung des »formellen« Rechts und die Logisierung des »materiellen« Rechtes beseitigt, vielmehr alles Recht als Verfahrensrecht, alle rechtserheblichen Tatsachen als unaufhebbare Korrelation zu der

Einheit der Rechtsbedingungen, dem Rechtsverfahren, erkennt, ist bereits ein wichtiger Einblick in das Wesen der Rechtserfahrung gewonnen: alle rechtlichen Tatbestände sind rechtliche Tatbestände lediglich in Korrelation zu bestimmten rechtlichen Bezugssystemen, zu bestimmten Rechtsverfahren: die »Schuld« X ist Schuld lediglich in Korrelation zu dem bestimmten Rechtsverfahren X (dem zuständigen Gerichte usw.), der »Kauf« K ist »Kauf« lediglich in Korrelation zu einem bestimmten Rechtsverfahren K usw. Da aber jedes konkrete Rechtsverfahren wieder den Bezug auf das All, die Einheit der Rechtsverfahren in sich birgt, so können wir den Satz aussprechen: Die Materie des Rechts ist Rechtsmaterie lediglich in Korrelation zum »Staate«, d. h. zur Erhaltung des Rechtsverfahrens, in welcher Erhaltung des Rechtsverfahrens sich die Erhaltung der Rechtsmaterie als Einheit der rechtlichen Gegenständlichkeit konstituiert.

Wenn wir nunmehr zur Analyse des Wesens der Rechtssätze zurückkehren, so ist zunächst zu bemerken, daß unser bezüglich der Strafurteile gewonnenes Ergebnis sich ohne weiteres auf die zivilprozessualen »Urteile« übertragen läßt. Z. B. wird in einem Urteile ein anerkannter Tatbestand als »Kauf«, als »Sicherungsübereignung«, als »Ehe« usw. angesprochen, wobei »Kauf«, »Sicherungsübereignung«, »Ehe«, wie überhaupt alle Rechtsbegriffe, nichts anderes bedeuten als bestimmte Gesetze funktionaler Zuordnung (»Zurechnung«) von rechtserheblichen Tatsachen, Abwandlungen der rechtlichen Kategorie der »Zurechnung«. Und in analoger Weise bestimmt sich das Wesen der Vollstreckungsbeschlüsse usw.

Wir dehnen nunmehr unsere Betrachtung auf die Rechtssätze der »Gesetze« aus und beginnen unsere Analyse mit dem Satze: »Wer um seines Vorteiles willen eine fremde bewegliche Sache aus eines anderen Besitze ohne dessen Einwilligung entzieht, begeht das Verbrechen des Diebstahls.« Die herrschende Rechtslehre deutet einen derartigen Satz in ein Sollen, eine Norm um, welche die Setzung des Tatbestandes »Diebstahl« verbietet. Die reine Deskription jedoch kommt zu ganz anderen Ergebnissen; sie geht von der nunmehr gewonnenen Einsicht in die Einheit formellen und materiellen Rechtes aus, die sich auch durch die Analyse strafprozessualer Verfahren bestätigt. »Strafprozeßordnung« und »Strafgesetz« bilden eine Einheit von Verfahrensgesetzen. Der Rechtssinn jenes grammatischen Satzes ist also: »Wer« wird schuldig sein, eine fremde bewegliche

Sache ... entzogen zu haben und die Strafgerichte werden ihn zu einer Strafe verurteilen. Das Strafgesetz zeigt also eine analoge Struktur wie das Strafprozeßurteil; es umfaßt nämlich zwei Doppelurteile derart, daß das erste Urteil des ersten Doppelurteils Diebstahlstatbestände und das zweite Urteil des ersten Doppelurteils jene Tatbestände samt dem Prädikate »Schuld« (»Verbrechen«) modo futuro seiend setzt, hingegen das erste Urteil des zweiten Doppelurteils Strafgerichte und das zweite Urteil des zweiten Doppelurteils die Strafgerichte samt dem Prädikate des »Verurteilens« modo futuro als seiend setzt.

Ziehen wir als weiteres Beispiel einen Verfassungsrechtssatz heran: »Ueber die Gültigkeit der Wahlen in das Abgeordnetenhaus und den Senat entscheidet der Wahlgerichtshof.« Dieser Rechtssatz ist, wie die meisten Verfassungsrechtssätze, dadurch charakterisiert, daß in ihm die Einheit »formellen« und »materiellen« Rechtes auch grammatisch ebenso zu unmittelbarem Ausdrucke gelangt, wie dies in den Stufen der Prozeß- und Vollstreckungsurteile bzw. -beschlüsse der Fall ist. Nur in der Rechtsstufe der Gesetze wurzelt das Dogma von der Spaltung in »formelles« und »materielles« Recht, weil in dieser Stufe grammatisch die »formellen«, d. h. die Prozeßelemente, in besonderen Gesetzbüchern (den Prozeßordnungen) zusammengefaßt und den »materiellen« Elementen entgegengesetzt wurden. Der Rechtssinn des erwähnten Verfassungsrechtsatzes lautet: Es werden Tatbestände, welche Wahlen sind, sein und der Wahlgerichtshof wird über ihre Gültigkeit entscheiden. Das erste Doppelurteil besteht aus einem Urteil, welches Tatbestände und aus einem Urteil, welches diese Tatbestände mit dem Prädikate »Wahlen« modo futuro seiend setzt, das zweite Doppelurteil aus einem Urteil, welches den Wahlgerichtshof und einem zweiten Urteil, welches den Wahlgerichtshof mit dem Prädikate »über Gültigkeit urteilend« modo futuro seiend setzt. Und so bestehen alle Rechtssätze aus zwei Doppelurteilen. Das erste Urteilpaar (die »Rechtsvoraussetzung«) enthält ein Urteil eines »Organs« über einen Tatbestand, das zweite Urteilpaar (die »Rechtsfolge«) enthält ein Urteil über ein Tatbestandsurteil eines anderen Organs. Alle diese Urteile werden in verschiedenen temporalen Modis [1]) gefällt und eine Analyse der in den verschiedenen Rechtsstufen auftretenden temporalen Urteilsmodis gewährt einen tiefen Einblick in das spezifische Wesen jeder Rechtsstufe. So ist es z. B. charakteristisch, daß in der Stufe

1) Vgl. F. Brentano, »Von der Klassifikation der psychischen Phänomene« S. 131 ff., S. 136.

der Gesetze die Thesis des Tatbestandes im ersten Doppelurteil stets modo futuro, hingegen in der Stufe der Prozeßurteile die Thesis des Tatbestandes im ersten Doppelurteil stets modo praeterito (oder praesente) erfolgt usw.

Wir dürfen also das Dogma von der Normativität des Rechtes als völlig entwurzelt betrachten: alle Urteile des Rechtes sind Seinsurteile, sind Existentialsätze. Alle Urteile des Rechtes sind Thesen (das erste Urteil jedes Doppelurteils) und Synthesen (das zweite Urteil jedes Doppelurteils): auf impliziten thetischen Urteilen bauen sich die expliziten synthetischen Urteile des Rechtes auf. Die synthetischen Urteile des Rechtes gehen von der Thesis des Subjekts durch Anschauung zur Synthesis mit dem Prädikate über: die Anschauung rechtserheblicher Tatsachen im Rechtsverfahren — z. B. im Beweisverfahren — fundiert die Daseinssetzungen der Urteile des Rechtes. »Es gibt überhaupt keinen inhaltlichen« (oder was dasselbe ist: keinen seinsgültigen oder »vollständigen«) Denkakt, der nicht synthetisch wäre. Ist das seinsgültige Denken stets auf ein Transsubjektives gerichtet, so ist damit ganz allgemein für alles seinsgültige Denken der synthetische Wesenszug gegeben. Alles inhaltliche Denken besteht ja geradezu darin, daß durch das Hinzudenken eines Unerfahrbaren zu einem Erfahrungsgegebenen ein Neues gewonnen wird.... Der Nerv des Denkens ist seine synthetische Stoßkraft. Das vom Denken ausgeübte Knüpfen ist ein Weitertreiben von Inhalt zu Inhalt; genauer: vom Erfahrbaren zum Unerfahrbaren oder Transsubjektiven«[1]). Es gibt überhaupt keinen inhaltlichen (oder was dasselbe ist: seinsgültigen, positiven oder vollständigen) Rechtsakt, der nicht synthetisch wäre. Ist das seinsgültige (das »positive«) Recht stets auf etwas Transsubjektives gerichtet, so ist damit ganz allgemein für alles positive Recht der synthetische Wesenszug gegeben. Alles inhaltliche Recht besteht ja geradezu darin, daß durch das Hinzusetzen eines Unerfahrbaren zu einem Erfahrungsgegebenen ein Neues gewonnen wird. — Der Nerv des Rechtes ist seine synthetische Stoßkraft. Das vom Rechte ausgeübte Knüpfen ist ein Weitertreiben von Inhalt zu Inhalt; genauer: vom Erfahrbaren zum Unerfahrbaren oder Transsubjektiven.

Wenn wir uns insbesondere der entscheidenden Rolle bewußt werden, welche die Anschauung in den Synthesen des Rechtes spielt, so wird auch klar, daß das ganze Recht einen Stufenbau der

1) J. Volkelt, »Gewißheit und Wahrheit« 1918, S. 206 ff.

Abstraktion und Konkretion im Sinne Natorps (Allgemeine Psychologie I) oder — wie man im Sinne Husserls sagen kann — von »Steigerungsreihen der Erfüllung« darstellt. Wir können auch die Rechtsakte in signitive und in intuitive Akte scheiden, allerdings mit der Einschränkung, daß dieser Unterschied innerhalb der empirischen Urteile des Rechtes lediglich ein relativer ist: der Verfassungsrechtssatz betreffend »Privatrecht« ist ein signitiver Akt in Relation zu der Fülle der Anschauung, welche die Begriffe des bürgerlichen Gesetzbuches fundiert, der gesetzliche Rechtssatz über Kauf aber ist wieder ein signitiver Akt in Relation zum intuitiven Akte eines Prozeßurteils, welches sich auf die Anschauung eines konkreten Kauftatbestandes stützt, das Prozeßurteil aber ist wieder ein signitiver Akt in Relation zum Vollstreckungsprotokollierungsakte, welcher sich auf die letzterfüllende Anschauung des Vollstreckungstatbestandes stützt.

Fassen wir nunmehr unsere Ausführungen zusammen, so läßt sich der Begriff der Rechtserfahrung als ein Begriff des theoretischen Idealismus, ohne Gefahr psychologistisch-soziologischer Mißverständnisse, formulieren. »Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne, richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen. Weil ich aber bei diesen Anschauungen, wenn sie Erkenntnisse werden sollen, nicht stehen bleiben kann, sondern die Vorstellungen auf irgend etwas als Gegenstand beziehen und diesen durch jene bestimmen muß, so kann ich entweder annehmen, die Begriffe, wodurch ich diese Bestimmung zustande bringe, richten sich auch nach dem Gegenstande, und dann bin ich wiederum in derselben Verlegenheit wegen der Art, wie ich a priori hievon etwas wissen könne; oder ich nehme an, die Gegenstände oder, welches einerlei ist, die Erfahrung, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen, so sehe ich sofort eine leichtere Auskunft, weil Erfahrung selbst eine Erkenntnisart ist, die Verstand erfordert, dessen Regel ich immer, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muß, welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung notwendig richten müssen und mit ihnen übereinstimmen müssen«[1]).

Wenn die Anschauung der rechtserheblichen Tatsachen

1) Kant, K. d. r. V. S. 17.

sich nach der Beschaffenheit der Tatbestände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie die Rechtssätze (die Urteile des Rechtes) a priori von ihr etwas wissen können; richtet sich aber der Tatbestand (als Objekt der Sinne) nach den Bedingungen der Rechtsanschauung, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen. Weil das Rechtsverfahren aber bei diesen Anschauungen, wenn sie Rechtserkenntnisse werden sollen, nicht stehen bleiben kann, sondern sie als Vorstellungen auf irgend etwas als Gegenstand beziehen und diesen durch jene bestimmen muß, so kann ich entweder annehmen, die Rechtsbegriffe, wodurch das Rechtsverfahren diese Bestimmung zustande bringt, richten sich auch nach dem Tatbestande, und dann bin ich wiederum in derselben Verlegenheit wegen der Art, wie das Recht a priori hievon etwas wissen könne, oder ich nehme an, die Tatbestände oder, welches einerlei ist, die Rechtserfahrung, in welcher sie allein (als gegebene Tatbestände) erkannt werden, richte sich nach diesen Rechtsbegriffen, so sehe ich sofort eine leichtere Auskunft, weil Rechtserfahrung selbst eine Erkenntnisart — das »Zu-Recht-Erkennen« — ist, die Begriffe erfordert, deren Regel ich in den Rechtssätzen, noch ehe dem Rechtsverfahren Tatbestände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muß, welche in Rechtsbegriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Tatbestände der Rechtserfahrung notwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen. »Erfahrung ist ein empirisches Erkenntnis, d. i. ein Erkenntnis, das durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt. Sie ist also eine Synthesis der Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist, sondern die synthetische Einheit des Mannigfaltigen derselben in einem Bewußtsein enthält, welches das Wesentliche einer Erkenntnis der Objekte der Sinne, die der Erfahrung, (nicht bloß der Anschauung oder Empfindung der Sinne) ausmacht«[1]) Rechtserfahrung ist ein empirisches Erkenntnis, d. h. ein Erkenntnis, das durch Wahrnehmungen einen Tatbestand bestimmt. Sie ist also eine (verfahrensmäßige) Synthesis der Wahrnehmungen (rechtserheblicher Tatsachen), die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist, sondern die synthetische Einheit des Mannigfaltigen derselben im Rechtsbewußtsein (in der Einheit der Rechtsverfahren) enthält, welche das Wesentliche einer Erkenntnis der Tatbestände der Sinne, d. i. der Rechtserfahrung ausmacht. »Unter Natur (im empirischen Verstande) verstehen wir den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach nach notwendigen Regeln, d. i. nach Ge-

1) K. d. r. V. S. 166.

setzen. Es sind also gewisse Gesetze und zwar a priori, welche allererst eine Natur möglich machen; die empirischen können nur vermittelst der Erfahrung und zwar zufolge jener ursprünglichen Gesetze, nach welchen selbst Erfahrung allererst möglich wird, stattfinden und gefunden werden. Unsere Analogien stellen also eigentlich die Natureinheit im Zusammenhange aller Erscheinungen unter gewissen Exponenten dar, welche nichts anderes ausdrücken als das Verhältnis der Zeit (sofern sie alles Dasein in sich begreift), zur Einheit der Apperzeption, die nur in der Synthesis nach Regeln stattfinden kann. Zusammen sagen sie also: alle Erscheinungen liegen in einer Natur und müssen darin liegen, weil ohne diese Einheit a priori keine Einheit der Erfahrung, mithin auch keine Bestimmung der Gegenstände in derselben möglich wäre«[1]. Unter Recht (im empirischen, p o s i t i v e n Verstande) verstehen wir den Zusammenhang der rechtserheblichen Tatsachen ihrem Dasein (ihrer Positivität) nach nach notwendigen Rechtsregeln, d. i. nach Rechtsgesetzen. Es sind also gewisse Rechtsgesetze und zwar a priori, welche allererst ein Recht möglich machen, die empirischen Rechtsgesetze können nur vermittelst der Rechtserfahrung (die in empirischen Rechtsverfahren) und zwar zufolge jener ursprünglichen Rechtsgesetze (d. i. der Rechtskategorien, der Rechtsaxiome, der in a l l e n Rechtsverfahren beharrenden Grundrelationen), nach welchen selbst Rechtserfahrung allererst möglich wird, stattfinden und gefunden werden. Die Analogien der Rechtserfahrung — die synthetischen Grundsätze der Erhaltung des Rechtsverfahrens (»Staat«), der Zurechnung und der wechselseitigen Zurechnung — stellen also eigentlich die Rechtseinheit im Zusammenhange aller rechtserheblichen Tatsachen unter gewissen Exponenten dar, welche nichts anderes ausdrücken als das Verhältnis der Zeit (sofern sie alle »Positivität« in sich begreift), zur Einheit der Rechtsapperzeption, die nur in der Synthesis nach Rechtsregeln stattfinden kann. Zusammen sagen sie also: alle rechtserheblichen Tatsachen liegen in e i n e m Rechte und müssen darin liegen, weil ohne diese Einheit a priori keine Einheit der Rechtserfahrung, mithin auch keine verfahrensmäßige Bestimmung der Tatbestände in derselben möglich wäre. »Erfahrungswissenschaften sind T a t s a c h e n w i s s e n s c h a f t e n. Die fundierenden Erkenntnisakte des Erfahrens setzen Reales i n d i v i d u e l l, sie setzen es als räumlich-zeitlich Daseiendes, als etwas, das an d i e s e r Zeitstelle ist, diese seine Dauer hat und einen Realitätsgehalt, der seinem Wesen nach ebensogut an jeder anderen Zeitstelle hätte

[1] K. d. r. V. S. 193.

sein können; wiederum als etwas, das an diesem Orte in dieser physischen Gestalt ist (bzw. mit Leiblichem dieser Gestalt als eins gegeben ist), wo doch dasselbe Reale, seinem eigenen Wesen nach betrachtet, an jedem beliebigen Ort, mit jeder beliebigen Gestalt ebensogut sein könnte, desgleichen sich ändern könnte, während es faktisch ungeändert ist, oder sich in anderer Weise ändern könnte, als wie es sich faktisch veränderte. Individuelles Sein jeder Art ist, ganz allgemein gesprochen, zufällig«[1]). Die Rechtserfahrung nimmt den transzendentalen Ort einer »Tatsachenwissenschaft« ein. Die fundierenden Erkenntnisakte des Rechtsverfahrens setzen Reales — rechtserhebliche Tatsachen — individuell, sie setzen es als räumlich-zeitlich Daseiendes... Das individuelle Sein der rechtserheblichen Tatsachen ist »zufällig«.

»Rechtserfahrung« bedeutet also ein Doppeltes: einmal — im »noetischen« Sinne — die erfahrenden Rechtsakte (die Urteile des Rechtes) und ferner — im »noematischen« Sinne — die erfahrenen Rechtsgegenstände (die Tatbestände des Rechtes). »Die Arbeit des Denkens an dem Leitfaden des Zusammenhanges bedarf nun aber noch in hohem Maße weiterer Klärung. Indem sich der Denkende auf die Bedeutung besinnt, die für sein Denken der Gedanke des Zusammenhanges hat, sagt er sich, daß sein Denken in zwei Richtungen unter der Herrschaft des Zusammenhangs-Gedankens steht. Einmal wird der Gegenstand des Denkens (und er ist immer transsubjektiver Art) als ein in Zusammenhängen befindliches Sein erkannt. Ich will dies die gegenständliche Bedeutung des Zusammenhanges nennen. Das Seiende rollt sich dem Denken nicht anders als in Zusammenhängen stehend auf. Zugleich aber ist der Zusammenhang die Richtschnur für das Denken; er wirkt in ihm gleichsam als Triebkraft. An dem Zusammenhang hat das Denken sein leitendes und ihm eben damit die Gewähr des Geltens gebendes Prinzip. Frägt man, woher das Denken die Gewißheit nimmt, daß seine Verknüpfungen gelten, so findet man sich auf die Notwendigkeit hingewiesen, mit der sich der Zusammenhang der Verknüpfungsschritte aufdrängt. Die Denknotwendigkeit ist eben nichts anderes als eine Zusammenhangsnotwendigkeit. Ein Glied fordert logisch oder (was genau dasselbe ist) sachlich das andere: hierin allein liegt Ursprung und Gewähr der Gewißheit von der Gültigkeit der Denkinhalte. Ich will dies die bestimmende oder funktionelle Bedeutung des Zusammenhanges nennen. Die Richtschnur des Zusammenhanges bestimmt das Denken

1) E. Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie usw. S. 8.

in seinen Verknüpfungen und verbürgt hiemit die Geltung seiner Verknüpfungen. Der gegenständliche Zusammenhang ist das dem Gegenstand immanente Denkergebnis; der funktionelle Zusammenhang ist das die Tätigkeit des Denkens leitende Prinzip«[1]).

Die Arbeit des Rechtsverfahrens an dem Leitfaden des Zusammenhanges bedarf nun aber noch in hohem Maße weiterer Klärung. Indem sich der Rechtsakte Setzende auf die Bedeutung besinnt, die für seine Akte der Gedanke des Zusammenhanges hat, sagt er sich, daß das Rechtsverfahren in zwei Richtungen unter der Herrschaft des Zusammenhangs-Gedankens stehe. Einmal wird der Tatbestand des Rechtsverfahrens (und er ist immer transsubjektiver Art) als ein in Zusammenhängen befindliches Sein — als »positiv« — erkannt. Dies kann man die gegenständliche (tatbestandsmäßige) Bedeutung des Rechtszusammenhangs nennen. Das Positive rollt sich dem Rechtsverfahren nicht anders als in Zusammenhängen auf. Zugleich aber ist der Zusammenhang die Richtschnur für das Rechtsverfahren; er wirkt in ihm gleichsam als Triebkraft. An dem Zusammenhang hat das Rechtsverfahren sein leitendes und ihm eben damit die Gewähr des Geltens gebendes Prinzip. Fragt man, woher das Rechtsverfahren die Gewißheit nimmt, daß seine Verknüpfungen gelten, so findet man sich auf die Notwendigkeit hingewiesen, mit der sich der Zusammenhang der Verknüpfungsschritte aufdrängt. Die Rechtsnotwendigkeit ist eben nichts anderes als Zusammenhangsnotwendigkeit. Ein Verfahrensglied fordert rechtlich oder (was genau dasselbe ist) tatbestandsmäßig das andere: hierin allein liegt Ursprung und Gewähr der Gewißheit von der Gültigkeit der Rechtsinhalte. Man kann dies die bestimmende oder funktionelle Bedeutung des Rechtszusammenhanges nennen. Die Richtschnur des Zusammenhanges bestimmt das Rechtsverfahren in seinen Verknüpfungen und verbürgt hiemit die Geltung seiner Verknüpfungen. Der tatbestandsmäßige Zusammenhang ist das dem Tatbestand immanente Verfahrensergebnis, der funktionelle Zusammenhang ist das die Tätigkeit des Rechtsverfahrens leitende Prinzip.

Fragen wir schließlich noch nach Aufgabe und Methode der Rechtswissenschaft, so ist die Antwort schon durch unsere Ausführungen bestimmt. Da alle rechtserheblichen Tatsachen als rechtserhebliche Tatsachen nur in Korrelation zu den rechtlichen Koordinaten des Rechtsverfahrens, niemals in Korrelation zu den logischen Koordinaten der Rechtswissen-

1) J. Volkelt, »Gewißheit und Wahrheit« S. 383.

schaft bestehen, ist es klar, daß die Rechtswissenschaft niemals Recht konstituieren, sondern immer nur über Recht reflektieren kann. Mit der Bestimmung des Rechtes als souveränen Erfahrungszusammenhanges, also mit der Ueberwindung des Dogmas von der Normativität des Rechtes, wird auch das Dogma von der Rechtswissenschaft als Rechtsquelle, wird überhaupt die Rechtsdogmatik aufgehoben. Rechtswissenschaft als Wissenschaft vom positiven, also seinsgültigem Rechte ist eine philosophische Disziplin, die in »transzendentaler« oder »phänomenologischer« Reflexion die Urteile des Rechtes analysiert. Jeder Schritt aus der Sphäre dieser Reflexion bedeutet einen Schritt in die Metajurisprudenz des Naturrechtes. Die Rechtswissenschaft »denkt« über die Zu-Recht-»Erkenntnis« der Urteile des Rechtes, aber sie erkennt nicht selbst »zu Recht«. Mit dieser Einsicht wird freilich der herrschenden Rechtslehre ihr Boden — der Boden ethisch-politischer Postulate — völlig entzogen. Aber der neuen, künftigen Wissenschaft vom Rechte erschließt sich ein neues, unbekanntes Reich des Seins, die Rechtserfahrung mit einer Fülle von Problemen. Ein neues System der »Abschattung« der »Welt da draußen« neben dem System der Naturwissenschaft und der Künste ist entdeckt. Die Rechtsdogmatik ist tot, die Theorie der Rechtserfahrung beginnt:

> Doch scheint die Göttin endlich wegzusinken;
> Allein der neue Trieb erwacht,
> Ich eile fort, ihr ew'ges Licht zu trinken,
> Vor mir den Tag und hinter mir die Nacht,
> Den Himmel über mir und unter mir die Wellen.

Die Wiener rechtsphilosophische Schule.

Von

Fritz Schreier (Wien).

Wie in den meisten Einzelwissenschaften beginnt sich auch in der Jurisprudenz nach dem Abflauen der Hochflut des Positivismus Besinnung über die eigenen Grundlagen geltend zu machen. Zunächst hat Rudolf Stammler versucht, eine »Theorie der Rechtswissenschaft« mit Hilfe Kantscher Methode zu schaffen. Mit voller Klarheit strebt aber vor allem die Wiener Rechtsschule, begründet und geführt von Hans Kelsen, das Ziel einer reinen Rechtslehre an. Da die von ihr geleistete philosophische Arbeit noch nicht weit genug über die geographischen und fachwissenschaftlichen Grenzen hinausgedrungen ist, soll hier eine kurze zusammenfassende Darstellung ihrer Lehren gegeben werden.

Das einheitliche Band, das die Schule umspannt, ist das Prinzip der Methodenreinheit. Ihr Leitsatz ist zu formulieren: Wenn Recht ein selbständiger Gegenstand und korrelativ die Rechtswissenschaft eine selbständige Wissenschaft ist, so muß sie freigehalten werden von allen Vermengungen mit anderen Wissenschaften. Alle Lehren der Schule sind nur Konsequenzen aus diesem Prinzip.

Die methodische Reinigungsarbeit hat sich in zwei Richtungen zu vollziehen: einerseits gegen die ethisch-politische, andrerseits gegen die naturwissenschaftlich empiristische Einstellung, die die heutige Rechtswissenschaft beherrschen und sie dadurch zu einer Lehre vom Naturrecht machen.

Die erste Aufgabe, die Kelsen daher auf sich nehmen mußte, war die scharfe Trennung des Rechts von der Natur. Sie wurde in seinem ersten Werke »Hauptprobleme der Staatsrechtslehre entwickelt aus der Lehre vom Rechtssatze«[1]) vollzogen durch die Kontrastierung des Gesetzes der Natur und des Rechtes (der Rechtsnorm), welcher Gegensatz auf den Gegensatz des Seins und Sollens

1) J. C. B. Mohr, 1911.

in der diesen Begriffen durch Windelband erteilten Bedeutung zurückgeführt wird. Zwischen Sein und Sollen gibt es keine Brücke.

Ist das Recht ein Sollen, so ist damit die Aufgabe gestellt, negativ alle Elemente des Seins aus seinem Bereich zu entfernen, positiv die Rechtsbegriffe als in der Sphäre des Sollens wurzelnd darzustellen; die Rechtswissenschaft muß sich als streng normative Wissenschaft erzeigen.

Die herrschende Jurisprudenz dagegen huldigt dem Empirismus; obwohl sie das Recht als einen Inbegriff von Normen bezeichnet, will sie die normativen Probleme mit explikativen Mitteln lösen und so begeht sie ständig den Fehler des Methodensynkretismus. Immer wieder versucht sie es, das Sollen als Sein zu begreifen oder es aus einem Sein herzuleiten. So setzt sie an Stelle der Norm, der Sollregel ihre Befolgung, an Stelle des logischen Inhalts den psychologischen Vorgang. Sie ersetzt also die Geltung der Norm durch ihre Wirksamkeit.

Die Geltung der Norm liegt gerade in ihrem Soll, der Bereich des Sollens ist der Bereich ihrer Geltung; die Wirksamkeit ist die tatsächliche »Durchsetzung« der Norm, ihre Uebereinstimmung mit den Tatsachen, deren Fehlen die Geltung der Norm in keiner Weise zu beeinträchtigen vermag.

Behält man diese Unterscheidung im Auge, so fallen alle Lehren des charakterisierten Typus: die Identifizierung von Recht und Macht, die »Anerkennungstheorie«, deren Gedankengang einfach lautet: Was befolgt wird, soll auch befolgt werden; die »normative Kraft des Faktischen« usw. Die Frage nach der Geltung einer Norm kann eben immer nur mit dem Hinweis auf die Geltung einer andern Norm beantwortet werden, niemals durch den Hinweis auf eine Tatsache; vom Sollen zum Sein führt kein Weg.

Die bedeutsamste Folge, die sich hieraus ergibt, ist die Entfernung des Willens aus dem Bereich der Rechtswissenschaft. Die gesamte herrschende Jurisprudenz steht auf dem Standpunkt, das Recht sei Wille, wenn auch die Auslegungen dieses Dogma stark variieren.

Wie immer sie aber lauten mögen: Ist das Recht ein Bereich eigener Gesetzlichkeit, so ist es von vornherein klar, daß die dem Bereich der Natur angehörige und daher dem Rechte fremde Gesetzlichkeit des Willens im Rechte keinen Platz finden kann. Mit diesem Beweise gibt sich aber Kelsen nicht zufrieden; er zeigt auch, daß der aus der Psychologie rezipierte Willensbegriff nicht imstande ist, das zu erklären, was man unter Willen im juristischen Sinne

versteht und daß demzufolge die Juristen ständig daran arbeiten, sich einen eigenen Willensbegriff zu schaffen, um die von der Jurisprudenz diesem Begriff gestellten Aufgaben zu lösen, daß dieser Begriff von dem psychologischen abweicht und unhaltbar wird, da man versucht, juristische, also normative und psychologische Elemente in e i n e n Begriff zu vereinen.

Wirklich ist der Begriff des Staatswillens, sofern darunter ein psychischer Vorgang verstanden wird, eine Fiktion. Es ist aber auch durchaus nicht einzusehen, warum das, was der Jurist als Staat und Staatswille bezeichnet, eine individual- oder sozialpsychologische Tatsache sein soll.

Und ebensowenig gelingt es, den zivilistischen und kriminalistischen Willensbegriff mit dem psychologischen zur Deckung zu bringen. Es ist ein ebenso vergebliches Unterfangen, fahrlässige Delikte und Delikte durch Unterlassungen als gewollte Uebeltaten, wie die rechtlichen Wirkungen eines Rechtsgeschäftes als von den Parteien gewollt hinzustellen.

An Stelle des Willensbegriffes hat somit in der reinen Rechtslehre der Begriff der Zurechnung als einer von allen außerrechtlichen Elementen freien Gesetzlichkeit zu treten. Zurechnung bedeutet die auf Grund eines Rechtssatzes vollzogene Verbindung zwischen Sollsubjekt und Sollobjekt. Das Sollsubjekt, die juristische Person ist bloß der Endpunkt der Zurechnung.

So konzentriert sich die gesamte juristische Problematik um den Rechtssatz und die Frage nach seiner logischen Struktur. Da ergibt sich zunächst die Notwendigkeit, die herrschende Lehre abzulehnen, die den Rechtssatz als Imperativ faßt.

Nach dieser Lehre verpflichtet sich der Staat durch seine Imperative die Individuen und will auf solche Weise seinen Zweck erreichen, nämlich das befohlene Verhalten der verpflichteten Individuen; der Imperativ motiviert also. Dagegen muß eingewendet werden, daß ein nackter Imperativ dazu nicht imstande ist, daß er vielmehr nur dann motivieren kann, wenn er von der Seele des »Adressaten« aufgenommen wird. Und wirklich geht das Bestreben der herrschenden Lehre dahin, die Rechtspflicht als einen realpsychischen Zustand darzustellen, indem der Pflichtbegriff der Ethik als einer inneren Gebundenheit des Subjektes rezipiert wird. Allein der Versuch, überall dort, wo eine Rechtspflicht vorliegt, auch einen entsprechenden realpsychischen Zustand aufzuweisen, muß scheitern. Denn in allen Fällen rechtswidrigen Verhaltens kann offenbar von einer motivierenden Kraft der Rechtsordnung keine Rede sein und

dennoch ist gerade in diesen Fällen der Jurist genötigt, die Existenz von Rechtspflichten anzunehmen. Auch hier wird mit der Fiktion der Anerkennungstheorie usw. operiert.

Für Kelsen stellt sich nun der Rechtssatz als ein hypothetisches Urteil über einen bedingten Willen des Staates dar, nach der Formel: unter bestimmten Umständen (d. i. bei einem bestimmten Verhalten der Menschen) will der Staat gewisse Handlungen bzw. Unrechtsfolgen setzen, d. i. strafen oder exequieren. Mehr intuitiv als in strenger Begründung hat Kelsen in seinem ersten Werke diese Lösung gegeben und erst in seinen späteren Werken ihren tiefen Sinn, ihre allgemein wissenschaftliche Bedeutung und damit ihre exakte Begründung gefunden.

Unter dem Willen des Staates kann nach den früheren Ausführungen nicht mehr der psychologische Willensbegriff verstanden werden, sondern der juristische, welcher gleichbedeutend ist mit Zurechnung und somit mit der Beziehung bestimmter Tatbestände, nämlich der »Staatshandlungen« auf einen gedachten Zurechnungsendpunkt, eben dem Staat.

Damit ist die Abkehr vollzogen von jenem Staatsbegriff, den die bisherige Staatslehre gebildet hat und den Jellinek formulierte: Staat ist die mit ursprünglicher Herrschermacht ausgerüstete Körperschaft eines seßhaften Volkes.

Feste Gestalt hat Kelsen der neuen Lehre in scharfer Polemik gegen die heute herrschende Lehre in seinem neuesten Werke: »Der soziologische und der juristische Staatsbegriff, kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht«[1]) gegeben. Auch hier ist der Grundgedanke: Herstellung der Methodenreinheit. Wenn Staat ein juristischer Begriff, ein Begriff der Staatsrechtslehre sein soll, so muß er ein rechtlicher Begriff sein und kann nicht in die Sphäre der Sozialwissenschaft fallen. So tritt die geisteswissenschaftliche Jurisprudenz in Gegensatz zur kausal-naturwissenschaftlichen Soziologie.

Schon Jellinek hatte Bedenken gegen die ihm vorliegende Lehre und unterschied daher zwischen Soziallehre vom Staate und Staatsrechtslehre, erstere mit kausalwissenschaftlicher, letztere mit normativer Methode arbeitend. Dennoch erhielt er mit Hilfe beider Methoden das gleiche Resultat, nämlich die oben angeführte Definition des Staates. »Ist das nicht gerade so, wie wenn ein Biologe mit seinen spezifischen Methoden, d. h. auf empirisch-induktivem Wege — den kategorischen Imperativ der Ethik entdecken würde?«

1) J. C. B. Mohr, 1922.

Diese »Zwei-Seiten-Theorie« vom Staate ist selbstverständlich methodisch gänzlich verfehlt. Besteht zwischen Gegenstand und Methode strenge Korrelation, so kann durch verschiedene Methoden nicht derselbe Gegenstand erfaßt werden.

Der Staat kann also, wenn es überhaupt einen solchen Begriff in der Staatsrechtslehre gibt, keine soziale Realität sein, sondern nur der gemeinsame Zurechnungsendpunkt aller jener Normen, die sein Handeln regeln. So beginnt es klar zu werden, daß er nichts anderes ist als der Ausdruck der Einheit aller dieser Rechtssätze. Sie alle sind vom Staat »gewollt« und somit ist der Wille des Staates oder, was ganz gleichbedeutend ist, der Staat selbst ein System von Rechtsnormen.

Mit dieser Erkenntnis löst sich ein Problem, das die moderne Staatsrechtslehre in vielfachen Versuchen vergeblich zu entwirren versuchte: das Problem des Verhältnisses von Staat und Recht. Die Grundposition der bisherigen Lehre war, daß es sich hier um zwei voneinander verschiedene Wesenheiten handle, der Staat als soziale Tatsache, menschliches Handeln, Macht, Gewalt, das Recht als Regel, Norm. Und immer wieder erhob sich die Frage: Ist der Staat die Voraussetzung des Rechtes oder umgekehrt?

Behauptet man ersteres, so muß sogleich weiter gefragt werden: Wie wird die Macht, der Staat zum Recht? Antwort hierauf meint man durch die sogenannte Lehre von der Selbstverpflichtung des Staates geben zu können. Der Staat, das machtvolle Wesen erzeuge das Recht und, wie das Individuum sich der ethischen Pflicht unterwirft, so binde sich der Staat an sein eigenes Recht, verpflichte sich selbst, die von ihm geschaffene Rechtsordnung zu befolgen.

Aber diese Antwort ist keine Lösung. Recht kann immer nur aus Recht werden, Verpflichtung im rechtlichen Sinn ist nur auf Grund einer Rechtsnorm möglich, sonst handelt es sich nicht um Rechtspflicht, sondern Moralpflicht. So versagt diese Lehre gerade an dem Punkte, wo sie ihre Aufgabe beginnen sollte.

Ist aber das Recht Voraussetzung des Staates, so kann der Staat keine soziale Realität sein; denn aus Recht kann immer nur wieder Recht, niemals aber Macht entspringen. Auch die Behauptung, es handle sich um »Rechtsmacht« oder »rechtlich geordnete Gewalt«, führt nicht weiter, denn es handelt sich bei diesen Begriffen gar nicht um Macht oder Gewalt, sondern Kompetenz, also einen juristischen, normativen Begriff.

Nun sahen wir, daß der Staat definiert werden muß als System von Rechtsnormen. Genau ebenso aber lautet die Definition des

Rechtes. Da wir nicht annehmen können, daß diese beiden Systeme in Widerspruch zueinander treten, da sonst die Einheit der Rechtswissenschaft gesprengt würde, fallen die Begriffe zusammen: Staat und Recht sind identisch. Und es gelingt Kelsen, zu zeigen, daß alle versuchten Definitionen des Staates, konsequent zu Ende geführt, zur Definition des Rechtes werden [1]). Das Problem des Verhältnisses von Staat und Recht ist also ein Scheinproblem, entstanden aus der überflüssigen Verdoppelung eines zu erkennenden Gegenstandes.

Indem Kelsen das Verhältnis von Staat und Recht durch Rückgang auf die letzten logischen Voraussetzungen klarstellt, erhält er reiche Belohnung; denn nun wird es möglich, die neue Theorie auf allgemein erkenntnistheoretische Einsichten zu stützen und die Fehler der Gegner als typische Fehler verirrten wissenschaftlichen Denkens zu erkennen. Leicht wird es, die Gemeinsamkeit zwischen Jurisprudenz und anderen Wissenschaften herauszuheben. Die Auffassung des Staates als einer Person ist nur eine der zahlreichen Hypostasierungen, Personifikationen und Realsetzungen, von denen die Geschichte des menschlichen Denkens voll ist. Um nicht mit dem unbequemen, komplizierten Mechanismus einer Vielheit abstrakter Normen zu operieren, stellt man die Einheit der Rechtsordnung unter dem anschaulichen Bilde einer Person vor, fingiert eine solche. Dadurch verdoppelt das Denken den Gegenstand, den zu bewältigen seine Aufgabe ist. An Stelle der einen Wesenheit treten zwei und es entwickeln sich Widersprüche, Scheinprobleme, die nur durch die Auflösung des »Dinges« in die »Relationen«, durch Reduktion auf die ursprüngliche Einheit überwunden werden können. Der Begriff des Staates spielt in der Rechtswissenschaft die gleiche Rolle wie der Begriff der »Kraft« in der Physik, der »Seele« in der Psychologie, so tritt neben die Physik ohne Kraft, die Psychologie ohne Seele, die Staatslehre ohne Staat.

Noch charakteristischer ist die Verwandtschaft der Problemstellung in Jurisprudenz und Theologie. Dieselben Probleme, die sich aus der Zweiheit von Staat und Recht ergeben, finden sich im Verhältnis von Gott und Natur. Wie der Staat dem Recht, so ist Gott als Personifikation der Natur transzendent und dem Dogma von der Mensch- oder Weltwerdung Gottes entspricht genau die Theorie von der Selbstverpflichtung der Rechtwerdung des Staates. Das Analogon zur Zwei-Seiten-Theorie des Staates bildet die »Zwei-

1) Kelsen zeigt, daß, wie soziologische Elemente in die Jurisprudenz, juristisch-normative in die Soziologie eingedrungen sind, woraus eine Reihe von Scheinproblemen sich ergibt, vor allem das des Verhältnisses von Staat und Individuum.

Naturen-Lehre«: Christus ist Gott, Christus ist auch wahrer Mensch. Für den Staat wie für Gott ergibt sich die Frage: Wie kann das Rechtssubjekt Unrecht, wie kann Gott die Sünde wollen? usw.

Auf den so von Kelsen geschaffenen Grundlagen hat Adolf Merkl[1]) weiter gebaut. Aus dem echten, juristischen Staatsbegriff zog er die Konsequenz, daß auch der Umfang des Begriffes Staat im historisch-politischen und juristischen Sinn nicht zusammenfallen. Spricht der Historiker von dem »Staat Oesterreich« und seinen Veränderungen während der Jahrhunderte, so ist das für den Juristen durchaus kein zureichender Grund, in seinem Sinn einen Staat anzunehmen.

Was ist der Erkenntnisgrund der Einheit des Staates im Rechtssinn? Die Möglichkeit, die geltenden Rechtssätze logisch auf ein rechtliches Zentrum zu beziehen; dieses Zentrum ist die Verfassung. Die einzelnen Rechtssätze aber liegen nicht etwa auf der Peripherie eines Kreises, sondern ordnen sich in konzentrischen Ringen um das Zentrum. Damit fällt wieder ein Vorurteil der herrschenden Lehre: man beschäftigt sich prinzipiell nur mit dem Gesetze. Allein das Gesetz ist nur Stufe in dem Aufbau des Rechtes; daneben finden wir Verfassungsgesetze einerseits, Verordnungen und Urteile andererseits. Jede Stufe ist beschränkt durch die höhere, ihr logisch vorhergehende; Recht kann nur in den hierdurch gezogenen Grenzen neu geschaffen werden, weil es sonst aus dem System fiel.

Diese Pyramide gipfelt in der Verfassung; die Rückbeziehbarkeit auf eine Verfassung ist also das Kriterium der Staatseinheit.

Diese Lehren haben wieder Kelsens drittes Hauptwerk »Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechtes[2]), Beitrag zu einer reinen Rechtslehre« vielfach beeinflußt.

Man ist sich darüber einig, daß im Begriffe der Souveränität ein Zuhöchst-, Zuoberst-Sein enthalten ist. Die herrschende Lehre erteilt diesem Merkmal die Deutung: souverän ist der Herrschende, denn er ist »höher« als die Beherrschten. Damit vollzieht sich wieder eine Metabasis in die Sphäre des Sozialen. Alles Herrschen ist ein Motivationsverhältnis; der Herrschende motiviert, kausiert das Wollen, Handeln des Beherrschten. Allein der Begriff eines Zuhöchstseins, eines Superlativs kann bei einer solchen auf die Wirklichkeit des sozialen Geschehens gerichteten Betrachtung nicht angewendet werden; er könnte hier nur die Bedeutung einer prima causa

1) Die Rechtseinheit des österreichischen Staates, Archiv für öffentliches Recht Bd. 37; Das doppelte Rechtsantlitz, Juristische Blätter 1918.

2) J. C. B. Mohr, 1920.

annehmen: ein Wollen, das zwar motiviert, selbst aber nicht motiviert wird, und so führt diese Auffassung zur Absurdität [1]).

Das Zuhöchst-Sein darf also nicht im kausalen, sondern nur im rein logischen Sinn verstanden werden. Souverän ist der Staat, d. i. die Rechtsordnung; diese logische Qualifikation einer Ordnung, eines Systems besagt, daß sie nicht weiter ableitbar ist. Es erweist sich, daß alle versuchten Definitionen der Souveränität auf dieses Ziel deuten, wenn sie es auch nur verhüllt sehen.

Es ist demnach die Souveränität des Staates nur der Ausdruck der Unabhängigkeit der Rechtsordnung, ihre Betonung gegenüber allen anderen Normenordnungen, der Moral, Religion und vor allem des Naturrechtes. So ergibt sich die enge Beziehung zwischen dem Begriff der Souveränität des Staates und der Positivität des Rechtes. Denn dieser Begriff entstand im Gegensatz zu dem des Naturrechtes; man lehnte es ab, die Gültigkeit des Rechts weiter zu rechtfertigen, sie aus einer anderen Ordnung abzuleiten. Dabei verfiel man wieder dem Empirismus: positiv sei ein Rechtssatz, wenn er befolgt wird. An Stelle dieser Metabasis hat die Bestimmung zu treten: positiv ist ein Rechtssatz, wenn er als Bestandteil der eigenstaatlichen Rechtsordnung nachgewiesen werden kann. Dies geschieht — Kelsen rezipiert die »Stufenlehre« Merkls — durch ihre stufenweise Rückführung auf die letzte »Quelle«, auf die die Einheit und Besonderheit der Rechtsordnung begründende Ursprungsnorm, aus der sich das Rechtssystem ableitet. Jede höhere Stufe enthält eine »Verweisung«, »Delegation«, an die niedere; die niedere kann sich nur innerhalb dieses Rahmens entfalten, z. B. die Verordnung nur auf Grund des Gesetzes [2]).

Die herrschende Lehre aber zerstört die Einheit des Rechts durch die Annahme mehrerer nebeneinandergeordneter gleichberechtigter souveräner Staaten. Dementsprechend unterscheidet sie die Souveränität nach außen und nach innen, diese, die »staatsrechtliche« sei die »Unbeschränktheit« der Staatsgewalt, jene, die »völkerrechtliche«, bedeute die »Unabhängigkeit« von anderen Mächten.

Allein diese Lehre enthält einen Widerspruch: Ist eine Ordnung die h ö c h s t e , so ist sie höher als a l l e in demselben System stehenden Elemente. Die dem Staate koordinierten Elemente (die

---

1) Damit wird nicht etwa die motivierende Kraft der Rechts a k t e überhaupt geleugnet, sondern nur ihre Unfähigkeit, im Rechtssystem Platz zu finden ausgesprochen.

2) Damit fällt die von der herrschenden Lehre als fundamental angesehene Scheidung in öffentliches und Privatrecht.

anderen Staaten) müssen aber ebenfalls im selben System stehen, da man die Staaten einander beiordnet, vergleicht, Heterogenes aber nicht verglichen werden kann. Nur in Hinsicht auf einen gemeinsamen Beziehungspunkt können Elemente als koordiniert bezeichnet werden.

Es muß daher die Konjunktion der herrschenden Lehre in eine Disjunktion verwandelt werden: entweder der Staat ist souverän und damit die höchste Ordnung auch gegenüber anderen »Staaten« oder der Staat ist koordiniert andern Staaten, dann müssen diese Staaten als Elemente eines sie umfassenden, »über« ihm stehenden, souveränen Systems angesehen werden; dieses System ist das Völkerrecht.

Damit ist das Problem des Völkerrechts aufgerollt. Hier konnte Kelsen die Arbeiten von Verdros [1]) benützen, die dieser später weiter ausgebaut hat. Der Kern dieser Lehren ist: Das Problem des Verhältnisses von Völkerrecht und staatlichem Recht ist kein anderes als das zweier Normensysteme überhaupt. Aufs stärkste betont Kelsen die Einheit des Rechtssystems: da die beiden Systeme nicht gänzlich unabhängig voneinander sind — sie wollen beide Recht darstellen —, anderseits sie nicht koordiniert sein können, da eine sie umfassende höhere Ordnung fehlt, so können sie nur im Verhältnis der Ueber- und Unterordnung stehen: entweder also muß das staatliche Recht in das Völkerrecht oder umgekehrt das Völkerrecht in das staatliche Recht eingefügt werden. Jede dieser beiden Lösungen ist eine mögliche Hypothese, durchaus im Sinne Cohens und Natorps, mit deren Hilfe es gelingt, das vorliegende Material an Rechtssätzen zur Einheit zu bringen. Die Wahl zwischen den beiden Hypothesen wird, wie Kelsen meint, nach der Weltanschauung des Wählenden getroffen [2]).

Eine Sonderstellung innerhalb der Schule nimmt Fritz Sander ein. Seine Schriften erschienen im Organ der Schule, der von Kelsen herausgegebenen »Zeitschrift für öffentliches Recht«, später hat er sich von der Schule losgesagt, und in seinem Aufsatz »Rechtsdogmatik oder Theorie der Rechtserfahrung?« [3]) Kelsen heftig angegriffen.

1) Zur Konstruktion des Völkerrechts, Zeitschrift für Völkerrecht 1914, Grundlagen und Grundlegungen des Völkerrechts, Zeitschrift für Internationales Recht 1921; Die völkerrechtswidrige Kriegshandlung und der Strafanspruch der Staaten, Berlin 1920.

2) Die Darstellung dieser Lehre, die E. Kaufmann in seiner »Kritik der Neukantianischen Rechtsphilosophie« gibt, und die darauf fußende Kritik beruht auf Mißverständnis.

3) Zeitschrift f. öffentl. Recht, 1921.

Kelsen hat hierauf in scharfer Antikritik geantwortet. Dennoch müssen wir Sander insofern der Schule zuzählen, als seine Grundvoraussetzungen: Die Freihaltung des Rechts vom Ethisch-Politischen, die Reduktion auf den Rechtssatz, die Zurechnung, die Einheit von Staat und Recht von Kelsen herstammen. Der Streit zwischen Sander und Kelsen verdient wohl eine Darstellung, denn es handelt sich nicht um fachwissenschaftliche, sondern prinzipielle philosophische Fragen. Sander versucht es, die transzendentale Methode in der ihr durch die Marburger erteilten Deutung auch in der Rechtswissenschaft anzuwenden. Die Kritik Kelsens hat gezeigt, daß Sanders Behauptungen zu recht bedenklichen Resultaten führen und es wäre nun zu fragen, ob diese Mängel aus einer unrichtigen Anwendung der Marburger Methode hervorgehen oder ob die kritiklose analoge Uebertragung dieser Methode auf das Gebiet der Rechtswissenschaft überhaupt unzulässig ist.

Ich habe in dieser referierenden Darstellung nur die Aufgabe, die beiden Theorien einander gegenüberzustellen. Freilich ist die Darstellung der Theorie Sanders nicht leicht. Er hat seine Auffassung im Laufe der Zeit vielfach geändert, ohne dies ausdrücklich zu erklären und ein System liegt uns noch nicht vor. Auch ist sein Stil eigentümlich: er »übersetzt« gewissermaßen lange Zitate aus philosophischen Schriftstellern ins Juristische, indem er an die Stelle der philosophischen Termini die seiner Meinung nach entsprechenden juristischen setzt.

Sanders Ziel ist es, die heute herrschende »Rechtsdogmatik«, die im Recht ein System von Normen sieht und zu deren Vertretern er auch Kelsen rechnet, durch die Theorie der Rechtserfahrung zu überwinden. Durch die Uebertragung der transzendentalen Methode auf dieses neue Gebiet wird es notwendig, alle Fragen, die Kant und die Neukantianer für das Reich der Natur zu beantworten versuchten, auch für den Bereich des Rechtes zu beantworten.

Vorerst ist das neue Faktum aufzuweisen, auf das die transzendentale Methode Bezug nehmen kann. Dieses Bezugsfaktum ist für Sander nicht die »ohnedem höchst problematische Rechtswissenschaft«, sondern das Recht selbst. Denn die Transzendentalphilosophie hat sich nicht nur an Wissenschaften zu orientieren, sondern die Kultur mit allen ihren Objektivationen bildet ihr Ausgangsfaktum. Als philosophische Autorität wird hierbei Lask angerufen. Analogie besteht somit nicht zwischen Naturwissenschaft und Rechtswissenschaft, sondern zwischen Naturwissenschaft und Recht. Wie Kant die synthetischen Urteile der Naturwissen-

schaft, will Sander die synthetischen Urteile des Rechts analysieren.

Der Synthesis im Bereiche der Natur (dem transzendentalen Schematismus) entspricht das Rechtsverfahren. Damit greift Sander, was er freilich nicht zugeben will, die von Merkl entworfene Lehre vom rechtlichen Stufenbau auf. In stufenförmigen über- und untereinander geordneten Verfahren wird das ganze Rechtssystem erzeugt. Im Verfahren der Verfassungsgesetzgebung gelangen die Verfassungsgesetze zur Erzeugung, im einfachen Gesetzgebungsverfahren die einfachen Gesetze usw. Genau so wie sich im Denken der Naturwissenschaft die konstitutive Bestimmung des naturwissenschaftlichen Gegenstandes vollzieht, so im Recht die Bestimmung des rechtlichen Gegenstandes. Erkenntnisprozeß und Zivil- bzw. Gesetzgebungsprozeß usw. werden parallelisiert. Der wechselseitigen Korrelation von Begriff und Tatsache entspricht das Verhältnis von Rechtssatz und Tatbestand.

Wir müssen allerdings gestehen, daß es uns nicht gelungen ist, in Sanders Schriften eine deutliche Erklärung des Tatbestandbegriffs zu finden und Sander hat auch in der Bestimmung dieses Materials der rechtlichen Synthesis, der herauszulösenden Komponente, die der Kantischen Anschauung entspricht, geschwankt. Ursprünglich waren es Rechtssätze, später aber bezeichnet er das Recht als eine selbständige Methode des Einheitsbezugs von Begriff auf Empfindung, wir hören von »Rechtsempfindungen«.

Welches sind nun die synthetischen Grundsätze, die den Bereich dieser Erfahrung beherrschen? Sie lauten: Axiome der Rechtsanschauung: Alle Rechtsanschauungen sind extensive Rechtsgrößen, d. h. Rechtssatzformen. Antizipationen der Rechtswahrnehmung: In allen Rechtserscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der rechtserheblichen Tatsache (Begehrung) ist, intensive Rechtsgröße (Rechtsgrad), d. h. ist ein Tatbestand. Analogien der Rechtserfahrung: Das Prinzip ist: Rechtserfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung aller Rechtserscheinungen möglich. Erste Analogie: Bei allem Wechsel der Rechtserscheinungen beharrt der Staat und seine Rechtsform ist unveränderlich. Zweite Analogie: Alle Rechtsänderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Rechtsvoraussetzung und der Rechtsfolge. Dritte Analogie: Alle Rechtserscheinungen, sofern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, stehen in wechselseitiger Zurechnungsverknüpfung. Postulate: 1. Was mit den Bedingungen der Rechtserfahrung (der Rechtssatzform) übereinkommt, ist möglich (ist

beweisbar). 2. Was mit den materialen Bedingungen der Rechtserfahrung (dem Tatbestande) zusammenhängt, ist wirklich (ist bewiesen). 3. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Rechtserfahrung bestimmt ist, ist (existiert) notwendig (ist rechtskräftig) [1]).

Hervorzuheben ist die Parallelisierung von Staat und Substanzbegriff. »Es läßt über den Staat a priori sich nichts anderes aussagen, als daß er als beharrliches Verfahren die Vorbedingung, der objektive Maßstab und Erzeugungsweg der Tatbestandsrelationen ist.« »So wird alle Rechtslehre Staatsrechtslehre, alle Staatsrechtslehre Verfahrenslehre.« Freilich darf man den Staat in diesem Sinn, die transzendentale Hypothesis nicht mit dem empirischen Staat verwechseln, so wenig man die transzendentale Hypothesis der Naturwissenschaft mit den letzten Maßstäben der Physik gleichsetzen darf. Der letzte empirische Maßstab im Gebiet des Rechts sind die Verfahren des Völkerrechts. Endlich gilt auch für das Recht das Postulat der Einheit, der Einheit als Idee. Es darf selbstverständlich dieser Idee so wenig wie der Idee der Natur ein materialer Grundsatz unterschoben werden.

Von diesem Standpunkt aus lösen sich die Probleme, vor welche die herrschende Lehre durch die Revolution, die Neuentstehung von Staaten gestellt wird [2]). Für sie bedeutet Revolution die Vernichtung einer Rechtsordnung durch metarechtliche Tatsachen, nicht Abänderung auf Grund geltender Rechtssätze; die Revolution bewirkt Diskontinuität. Damit zeigt die herrschende Lehre, daß sie sich noch in demselben Stadium befindet, wie die Naturwissenschaft am Beginne des 18. Jahrhunderts mit der Behauptung der Katastrophentheorie. Sie kennt einzelne Systeme, die durch Katastrophen vernichtet werden, worauf durch selbständige Schöpfungsakte eine neue Periode beginnt. An Stelle dieser Diskontinuität hat Kontinuität zu treten, die »Einheit des juristischen Weltbildes«. Es ist also der Neustaat auf die höhere Stufe des Rechtsverfahrens zu beziehen, d. i. auf das Völkerrecht. Das »Faktum« der Revolution ist lediglich vorrechtlicher »Anreiz« des völkerrechtlichen Anerkennungsverfahrens.

In weiterer Verfolgung dieses Gedankens und indem er die Parallele, die Kelsen zwischen Gott und Staat schon in einer Schrift

---

1) Die transzendentale Methode der Rechtsphilosophie und der Begriff des Rechtsverfahrens. Zeitschrift für öffentl. Recht, 1920.

2) Das Faktum der Revolution und die Kontinuität der Rechtsordnung. Zeitschrift f. öffentl. Recht, 1919.

»Ueber Staatsunrecht«[1]) gezogen hatte, fortführt, hat Sander die Gedankengänge der Gottesbeweise in der staatsrechtlichen Literatur aufzuzeigen und wie Kant zu widerlegen versucht. Der positive Teil des im wesentlichen kritischen Werkes »Staat und Recht, Prolegomena zu einer Theorie der Rechtserfahrung«[2]) enthält eine »Uebersetzung« der wörtlich zitierten Stellen der »Kritik der reinen Vernunft« ins Rechtliche, wobei freilich der spezifische Sinn der rechtlichen Termini, die an die Stelle der philosophischen treten, nicht erklärt wird.

Die gesamte Erzeugung des rechtlichen Gegenstandes spielt sich also im Rechtsverfahren und nur in diesem ab. Die herrschende Lehre hat aber »jederzeit den offenen oder versteckten Anspruch erhoben, Recht zur Erzeugung zu bringen«. Die »Rechtswissenschaft als Rechtsquelle« ist ihr Grunddogma. Damit schafft sie einen Dualismus zweier Rechte, die in Widerspruch zueinander geraten und die sie nicht vereinigen kann. Das Verhältnis der Rechtswissenschaft zum Recht entspricht aber nicht dem konstitutiven Verhältnis der Naturwissenschaft zur Natur, sondern dem reflektiven Verhältnis der Transzendentallogik zur mathematischen Naturwissenschaft.

Die Rechtsdogmatik verwechselt daher — und das ist der Hauptvorwurf, den Sander gegen Kelsen erhebt — in ihren Versuchen, Systeme zu schaffen, logische und reale Abhängigkeit. Nach Ausschaltung des ethischen Naturrechts bleibt noch immer »logisches Naturrecht« zurück, so vor allem, indem man das Verhältnis der niederen zu den höheren Rechtsstufen als ein rein formallogisches Subsumptionsverhältnis ansieht. Denn auch die Logik ist dem Recht gegenüber Metajurisprudenz. Der Zusammenhang der Rechtsstufen kann niemals ein logischer, sondern immer ein bloß rechtlicher sein. Die Urteile der Rechtswissenschaft sind bloß reflektiv-analytisch und ebensowenig, wie die analytischen Urteile der formalen Logik an die synthetischen Urteile der Naturwissenschaft, reichen sie an die synthetischen Urteile des Rechts heran. Im Sinne Lasks gesprochen, der »primäre logische Gegenstandsphänomene und bloß sekundäre logische Bemächtigungsphänomene« unterscheidet, können die primären rechtlichen Gegenstandsphänomene nur in den Urteilen des Rechts aufgezeigt werden, während für die Rechtswissenschaft nur die letzteren übrig bleiben. »Eine Erkenntnis des

---

1) Grünhuts Zeitschrift für das private und öffentliche Recht der Gegenwart, Bd. 40.

2) Wiener Staatswissenschaftliche Studien, herausgegeben von H. Kelsen, Neue Folge, Bd. I.

Rechts, d. h. synthetische Rechtserkenntnisurteile gibt es überhaupt nicht, sofern wir an Kants scharfer Unterscheidung von Erkennen und Denken festhalten, sondern lediglich eine denkmäßige Analyse vorgegebener Synthesen des Rechts.«

Die Polemik gegen Kelsen läßt sich aus dieser Lehre leicht ableiten; was Kelsen in die Rechtswissenschaft verlegt hat, gehört nach Sander ins Recht, insbesondere geht die Zurechnung in den Urteilen des Rechts vor sich.

Die Erwiderung Kelsens [1]) zeigt zunächst die Entwicklung der Sanderschen Gedankengänge und die Unstimmigkeiten, die sich hier an verschiedenen Punkten ergeben, vor allem in der Frage des Materials, dessen Ordnung aufgegeben ist. Schon in der Haltung Sanders gegenüber dieser Frage läßt sich der Prozeß erkennen, der für die ganze Entwicklung seiner Lehre charakteristisch ist. Ursprünglich war es nämlich Sanders Absicht, eine Analogie zwischen Natur und Recht aufzuzeigen, die Rechtserfahrung der Naturerfahrung als gleichberechtigt beizuordnen, aber Sander ging immer weiter, bis das Resultat die völlige Identität beider Gebiete ist.

Zunächst bezeichnete Sander als Analogon der Empfindung den Rechtssatz; auf dem Umweg über Urkunden, Begehrungen und Sprachhandlungen wurde es später die »Rechtsempfindung«, so daß also das Material in beiden Gebieten dasselbe, nämlich Empfindungen ist.

Aber auch die Methode, mittels derer das Material zur Einheit gebracht werden soll, stellt sich schließlich als dieselbe wie in der Naturwissenschaft heraus; es ist das von Kant analysierte Verfahren der Naturwissenschaft und das System der Kategorien, die sich im Rechtsprozeß realisieren, ist das von Kant aufgestellte Kategoriensystem.

Aber schon den Axiomen der Rechtsanschauung gegenüber erhebt sich die Frage: Was anderes kann gemessen werden als ein Sinnliches? Daß eine Rechtssatzform gemessen werden könne, wird man wohl nicht annehmen. Dasselbe gilt bezüglich der Antizipationen der Rechtswahrnehmung. Auch Intensität läßt sich nur von Sinnlichem aussagen. Daß im Rechtsprozeß der Tatbestand immer intensiver werde, läßt sich kaum aufrecht erhalten. So muß Sander entsprechend der »Rechtsempfindung« einen Rechtssinn entdecken, und das Recht — nicht etwa die Rechtswissenschaft — als Physik der Rechtsempfindung darstellen. Sieht man aber auf

1) Rechtswissenschaft und Recht. Erledigung eines Versuchs zur Ueberwindung der »Rechtsdogmatik«. Zeitschrift f. öffentl. Recht, 1922.

das, was Sander juristisch behaupten will, so heißt es nichts anderes als: alles Recht ist ein Inbegriff von Rechtssätzen, womit Sander wieder auf dem Boden der von ihm heftig bekämpften Rechtsdogmatik steht.

Auch die genauere Prüfung der Analogien der Rechtserfahrung führt zu den gleichen Ergebnissen: die Rechtsakte werden zu Naturerscheinungen, die Zurechnung, da Sander sie als zeitliche Verknüpfung bezeichnet, zur Kausalität. Es treten aber noch weitere Fehler zutage: Fragen wir nach dem Prinzip der »Zurechnungsverknüpfung«, so kann Sanders Antwort nicht anders lauten und lautet auch wirklich so, daß der Rechtssatz die Verknüpfung vollziehe. Daß auf ein A als Rechtsvoraussetzung ein B als Rechtsfolge folgt, geschieht nach der Regel eines Rechtssatzes. Als Rechtssatzform wurde aber gerade die e i n z e l n e Rechtserscheinung in den Axiomen der Rechtsanschauung bestimmt. So ist der Rechtssatz Glied der Reihe, die er wieder erst selbst konstituiert; er spielt sowohl die Rolle des Naturgesetzes als der Naturerscheinung, ist zugleich ordnendes Prinzip und geordnetes Material, womit die ganze Analogie Sanders zusammenbricht.

Die Deutung, die Sander den Analogien der Rechtserfahrung zuteil werden läßt, bestätigt, was bereits die Axiome der Rechtsanschauung erkennen ließen, daß Sander das Recht als einen Erkenntnisprozeß darstellt. Er charakterisiert mit voller Selbstverständlichkeit das Recht als einen Urteilszusammenhang und freilich können die Kategorien sich nur in Urteilen realisieren, er spricht von der »Hypothesis des Staates«, was offenbar nur in der Sphäre der Erkenntnis einen Sinn haben kann. Und so schiebt er charakteristischerweise an den kritischen Stellen anstatt des Verfahrens die Verfahrenslehre ein. Gerade gegenüber Sanders Darstellung des Grundsatzes der Beharrlichkeit muß gefragt werden, wer eigentlich die »Hypothesis des Staates« setzt. Die Einheit des Systems unter der Hypothese des Staates kann nur durch Erkenntnis geschaffen werden und wirklich heißt es bei Sander: »So wird alle Rechtslehre Staatsrechtslehre«, während er von seinem immer wieder ausgesprochenen prinzipiellen Standpunkt aus doch nur sagen könnte: So wird alles Recht Staatsrecht.

Es kann uns nun nicht mehr wundern, wenn im System Sanders für die Rechtswissenschaft kein Platz bleibt. Denn alles für die Wissenschaft Wesentliche hat er bereits ins Recht selbst verlegt. Richtigerweise aber ist das Verhältnis zwischen Recht und Rechtswissenschaft als das gleiche wie zwischen Natur und Naturwissen-

schaft zu denken. Als Gegenstand der Rechtswissenschaft ist das Recht ebenso ein System von Urteilen über das Recht, wie die Natur als Gegenstand der Naturwissenschaft ein System von Urteilen über die Natur; die Rechtswissenschaft erzeugt aus dem ihr vorliegenden (alogischen) Material der Gesetze, richterlichen Urteile usw. ein System, wie die Naturwissenschaft aus dem ihr vorliegenden Empfindungsmaterial.

Sanders »Urteile des Rechts« enthalten aber sowohl das alogische Material als die daraus gebildeten, »erzeugten« Rechtssätze = Sätze der Rechtswissenschaft. So meint Sander, die »Rechtsdogmatik« behaupte, die Rechtswissenschaft erzeuge nicht etwa nur die Rechtssätze, sondern auch das Material der Rechtswissenschaft, die Gesetze usw., überhaupt alle Rechtsakte, und er schließt daraus, daß die Rechtswissenschaft selbst im größten Maße zur Rechtsquelle und damit zum Naturrecht werde, also ausgeschaltet werden müsse.

Aber das — heute bereits fast durchwegs verworfene — Dogma von der Rechtswissenschaft als Rechtsquelle hatte niemals den Sinn, den ihm Sander einlegt. Die »Erzeugung« des Rechts als die Schaffung von Rechtsnormen, wie es in diesem Dogma gedacht wird und die »Erzeugung« des Rechts als Gegenstand der Rechtswissenschaft haben nichts miteinander gemeinsam als das Wort Erzeugung.

Sander ist hier wie öfters einer Aequivokation zum Opfer gefallen. Die ganze Vermengung des Erkenntnisprozesses der synthetischen Urteile mit dem Rechtsprozeß, des Stufenbaus der synthetischen Grundsätze mit dem Stufenbau, der vom Verfassungsrechtssatz bis zum Urteilsrechtssatz führt, beruht auf der einfachen Aequivokation von Gesetz und Urteil im logischen und juristischen Sinn. Am klarsten zeigt sich Sanders Denkweise bei den Postulaten, deren ganzer Zusammenhang mit den Kantischen nur darin besteht, daß nach Natorps Interpretation die Kantischen Postulate sich auf das wissenschaftliche Beweisverfahren beziehen und Sander sie auf das gerichtliche Beweisverfahren bezieht.

Aus dem Gesagten erhellt die Unrichtigkeit der Sanderschen Polemik gegen das »logische Naturrecht«. Was in aller Welt können denn synthetische Urteile anders sein als Urteile im logischen Sinn? Der Unterschied des Analytischen und Synthetischen ist ja ein rein logischer. Die aus Lask und Kant herangezogenen Belegstellen beweisen gerade das Gegenteil von dem, was Sander beweisen will. Denn Lask unterscheidet ausdrücklich zwischen primären logischen Gegenstandsphänomenen und sekundären logischen Bemächtigungsphänomenen, hält sich also durchaus innerhalb des

Bereichs der Logik. Die Behauptung, synthetische Rechtserkenntnisurteile gebe es überhaupt nicht, steht in schärfstem Widerspruch zu Sanders Grundthese, das Recht stelle diesen Zusammenhang synthetischer Urteile dar; denn synthetische Urteile sind Erkenntnisurteile Kants.

Sanders Ziel war es, die Frage: Wie sind synthetische Rechtsurteile a priori möglich? zu lösen; seine Antwort besteht darin, daß er die Kategorien Kants auch auf das Recht anwendet und das Recht so zu einer Naturwissenschaft macht, womit er selbst zu einem Anhänger der sogenannten soziologischen Jurisprudenz wird, deren Grundgedanke es ist, das Recht in den sinnlich wahrnehmbaren Tatsachen zu suchen und die er am Anfange seiner wissenschaftlichen Arbeit als »dilettantisch mißverstandene Naturwissenschaft« bezeichnet hat.

Haben die bisher Genannten in ihrer philosophischen Grundeinstellung die Marburger Schule bevorzugt, so schließt eine andere Richtung an Husserl an.

Felix Kaufmann geht in seinem Buche »Logik und Rechtswissenschaft«[1]) von der Scheidung zwischen Wesens- und Tatsachenwissenschaften aus und untersucht zunächst, in welcher Art jene Sätze zusammenhängen, die wir als Sätze einer und derselben theoretischen Wissenschaft bezeichnen. Er folgt der Rangordnung der Wesen, die durch Generalisieren zur obersten Gattung emporführt. »Jede sachhaltige oberste Gattung G_1 bestimmt in reiner Wesensallgemeinheit eine Gruppe oberster Gattungen G_2, G_3 . . . Gn als mögliche Prädikationen. Nur jene Begriffe, welche unter die Gattung G_2 . . . Gn fallen, können mit Sinn von Begriffen, die unter die Gattung G_1 fallen, ausgesagt werden.« Damit tritt an die Stelle der bisherigen logischen Zweiteilung auf Grund des kontradiktorischen Gegensatzes in wahre und falsche Sätze eine Dreiteilung: wahre Sätze, falsche, bei welchen ein Wesenswiderstreit zwischen dem Subjektsbegriff und dem Prädikatsbegriff vorliegt und leere, bei welchen von einem Begriff der Gattung G_1 ein Prädikat ausgesagt wird, welches einer obersten Gattung G_2 angehört, die mit G_1 unverträglich (keine mögliche Prädikation) ist, z. B. das Dreieck, ist tugendhaft.

Die obersten Gattungen selbst werden umschrieben durch die miteinander in Korrelation stehenden Grundbegriffe der Einzelwissenschaft. Begriff, Urteil und System stehen aber in wechsel-

1) J. C. B. Mohr, 1922.

seitiger Verbindung und Durchdringung und können nur so in ihrer Eigenart verstanden werden. Das System, das Ziel jeder theoretischen Wissenschaft ist ein Inbegriff synthetischer Urteile a priori und es gelingt Kaufmann, eine exakte Bestimmung des Begriffs des synthetischen Urteils: »synthetische Einheit ist die Einheit des Gegenstandes in Beziehung auf die Mannigfaltigkeiten inhaltlicher Bestimmungen, in denen er sich darstellt; synthetische Urteile a priori aber sind solche, in welchen die Aequivalenz der verschiedenen Inhalte des einen identischen Gegenstandes festgestellt wird.« Urteile sind charakterisiert als eine besondere Gruppe der Sätze und zwar solcher, denen der Wahrheitscharakter zukommen kann, während dies bei den Wunsch-, Befehlssätzen usw. nicht der Fall ist.

Wurde so im ersten Teil gezeigt, was im Wesen der Theorie überhaupt liegt, so ist es die weitere Aufgabe, das Spezifische der Rechtstheorie zu suchen. Die Rechtstheorie ist Wesenslehre vom Recht wie die Naturwissenschaft Wesenslehre von der Natur; zwischen beiden besteht strenge Analogie. Denn wie die Naturwissenschaft auf Gesetze, unter welchen die Naturerscheinungen stehen oder, aus anderer Richtung gesehen: auf Naturerscheinungen in ihrer Bezogenheit auf Gesetze geht, genau so bezieht sich die Rechtswissenschaft auf Sätze (Interpretation, d. i. Bestimmung des Geltungsbereiches vorliegender Normen) oder auf Tatsachen in ihrer Bezogenheit auf vorliegende Normen. Der physikalischen Tatsache entspricht in dieser Zuordnung umkehrbar eindeutig die juristische Tatsache.

Kaufmann will nun die rechtlichen Grundbegriffe aufzeigen und folgt hierbei Kelsen, indem er nach der Formel des Rechtssatzes forscht. In seiner Rechtssatzform findet er zwei Grundbegriffe: Sollen und Verhalten; der Rechtssatz ist eine Sollnorm an menschliches Verhalten. Das Sollen wird hiebei aus dem Akte des Stellungnehmens abgeleitet, das Verhalten als der gemeinsame Oberbegriff von Handeln und Unterlassen bezeichnet. Dieser Begriff ist nicht inhaltsleer, weil er einen Begriff samt seinem kontradiktorischen Gegensatz (Unterlassen = Nichthandeln ist kontradiktorischer Gegensatz zum Handeln), daher alles umfaßt, wie Radbruch meinte, sondern — hier kann Kaufmann die im ersten Teil durchgeführte Dreiteilung an Stelle des Satzes vom Widerspruch benützen — er setzt den Komplex materialer Bestimmungen voraus, welche dem Tun der Handlung zugrunde liegen. Verhalten eines Menschens sind sämtliche Zustände oder Vorgänge, welche sich auf ihn als ihren Träger beziehen. Die rechtliche Zurechnung ist ein besonderer Fall

der Zuordnung von Zuständen oder Vorgängen, wenn sie sich nämlich auf Grund einer Norm vollzieht.

Weiterhin versucht Kaufmann an einzelnen Rechtsbegriffen zu zeigen, wie sie sich aus den Grundbegriffen darstellen lassen.

Endlich sei mir gestattet, auch meine in kurzem erscheinende Arbeit »Grundbegriffe und Grundformen des Rechts, Entwurf einer phänomenologisch begründeten formalen Rechtslehre« anzuführen. Ich habe eine phänomenologische Analyse des Rechtsaktes, des Aktes, in welchem sich Recht konstituiert, versucht, um dadurch zur Aufweisung der rechtlichen Grundbegriffe zu gelangen. Es zeigt sich hierbei, daß diese Begriffe rein formal sind, die reine Rechtslehre nur formal möglich ist und daher in die mathesis universalis, wie sie von Husserl entworfen wurde, eingeht. Wirklich läßt sich zeigen, daß die angeblich spezifisch juristischen Probleme und Problemlösungen sich auf rein logische reduzieren lassen, die spezifisch juristische Methode stellt sich als logische Methode überhaupt heraus.

Im wesentlichen sind diese Grundbegriffe die Rechtsvoraussetzung und die Rechtsfolge, die durch die Rechtsnorm, die eine Relation darstellt, gesetzt werden. Rechtsbegriffe sind also entweder Relations- oder relative Begriffe, womit an Stelle der heute noch in der Jurisprudenz herrschenden empiristischen Logik die Logik der Relationen tritt. Mit ihrer Hilfe gelingt die Aufhellung einer Reihe rechtlicher Probleme, vor allem des Problems der rechtlichen Verpflichtung, des Satzes pacta sunt servanda. Es zeigt sich, daß dieser Satz ein synthetisches Urteil ist, wenn unter pactum ein Ding, ein analytisches, wenn unter pactum eine Relation verstanden wird.

Da die Grundbegriffe formal und a priori sind, wird die reine Rechtslehre zu einer Lehre vom möglichen Recht, wenn der Kantsche Sinn des Begriffes möglich formales A priori bedeutet. Wirkliches Recht sind dann die Formen des möglichen Rechtes, wenn das sie inhaltlich erfüllende Material zeitliche Vorgänge sind. Zeitliche Vorgänge sind nämlich die »Träger« des Rechts, das sind jene Gegenstände, in denen die Gegenstände des Rechts als Leerformen fundiert sind.

Es wird nun die juristische Formenlehre entwickelt; aus den rechtlichen Grundbegriffen werden die einzelnen Formen abgeleitet und an Beispielen des positiven Rechts erläutert. Die Ableitung vollzieht sich ohne jede Zuhilfenahme materialer Begriffe, sondern fast durchwegs nur auf Grund der Lehre vom Ganzen und den Teilen, wie sie Husserl in seiner III. Logischen Untersuchung begründet hat. So zerfällt z. B. die Rechtsvoraussetzung, in der Sprache

der Juristen: der Tatbestand in einzelne Teile, die zueinander in mannigfachen Fundierungsverhältnissen stehen können. Nach dieser Methode gelingt es auch, dem vielumstrittenen Problem der juristischen Person von einer neuen Seite her beizukommen.

Als nichtdeutsche Vertreter der Schule seien noch der Tscheche Weyr[1]), der als erster die Scheidung zwischen öffentlichem und privatem Recht bekämpfte und sich dann durchaus der Schule anschloß, und der Jugoslave Pitamie[2]) genannt.

---

1) Zum Problem eines einheitlichen Rechtssystems, Archiv f. öff. Recht 1908; Zwei Hauptpunkte der Kelsenschen Rechtslehre, Grünhuts Zeitschrift 1913.

2) Plato, Aristoteles und die reine Rechtslehre, Zeitschr. f. öff. Recht 1921.

Zur Grundlegung einer transzendentalphilosophischen Methode.

Von

Gusta Knittermeyer-Götte (Bremen).

1. Das Verhältnis von Prinzip und System.

Das Problem der Transzendentalphilosophie ist das Problem einer allgemeinen Grundlegung für alle Sonderprobleme der Philosophie. Die Transzendentalphilosophie oder »allgemeine Logik« (Natorp) faßt die Vernunft ins Auge, »indem sie über ihre eigenen Begriffe brütet« (Kant, Prol., Ausgabe der Philosophischen Bibl., 92); sie ist die »Vermehrung der Begriffe aus sich selbst« und die »Selbstgebärung des Verstandes (samt der Vernunft), ohne durch Erfahrung geschwängert zu sein« (Kant, Kr. r. V.², 793).

Wenn aber die Beziehung auf Erfahrung abgelehnt wird, so entsteht auf dem Boden der Kantischen Kritik die Frage: Woher dann kommt dieser Philosophie »Sinn und Bedeutung« und »objektive Realität«, damit sie nicht bloße Spekulation sei?

In einem Betracht kommt vielleicht der Transzendentalphilosophie die Beziehung auf das »Wirkliche«, auf die konkrete »Erfahrung« von sich aus zu; wie sie der Mannigfaltigkeit bestimmter Probleme gegenüber die Einheit darstellt, so steht sie in einem engeren Verhältnis zur Einheit des Wirklichen, zum einen »Boden« der Erfahrung, zum Ursprung aller Sonderrichtungen, die je für sich immer nur bestimmte und abgesonderte Seiten des einen »Gegenstandes« der Philosophie bedeuten. Aber die Transzendentalphilosophie hat nicht diesen einen Gegenstand, hat nicht etwa die »Wirklichkeit« zum Problem. Diese Wirklichkeit ist der Transzendentalphilosophie schlechterdings transzendent; sie kann daher auch nicht ihre »objektive Realität«, ihren gesicherten methodischen Gang

verbürgen. »Sinn und Bedeutung« kommt der sich selbst mehrenden Vernunft vielmehr erst aus einem andern. Ein »a priori sich selbst erweiterndes Urteil« ist nur »in Beziehung auf ein drittes, nämlich mögliche Erfahrung« (Kant, Kr. r. V.², 794) bedeutungsvoll. Dies ist daher das Auszeichnende der Transzendentalphilosophie, daß sie nicht auf irgendeine bestimmte Erfahrung, auf irgendein begrenztes Gebiet von Problemen geht, wie etwa, in Kants Einteilung, der theoretische Verstand, die praktische Vernunft, die ästhetische Urteilskraft, sondern gerade auf den allen Sonderbetrachtungen zwar immanenten, aber doch über sie hinausliegenden Begriff der möglichen Erfahrung überhaupt, auf den gemeinsamen »Boden« aller Sonderprobleme, der nun aber für die Transzendentalphilosophie nicht als der eine konkrete »Gegenstand« des »Wirklichen«, sondern gerade in der Mannigfaltigkeit der Gesamtheit philosophischer Einzelforschung sich darstellt. In dieser bunten Fülle all der Fragen, die ein abgegrenztes Problem betreffen, empfängt die Transzendentalphilosophie ihren »Widerhalt«, ihr Gegebenes, ihre objektive Realität. Und damit hängt zusammen, daß sie gleichzeitig in dieser Beziehung auf eine sich entwickelnde und wachsende Erkenntnismannigfaltigkeit die Gewißheit erhält, mit ihrem gegebenen Bezugspunkt auch ihrerseits sich zu wandeln und vor der Erstarrung bewahrt zu sein. Der »Schulbegriff« der Philosophie wird so wenig je zum »Weltbegriff« wie der Philosoph zum »Lehrer im Ideal« oder die mechanische Formel zum Ausdruck für das Wachstum des Grashalms.

Aber doch macht die Transzendentalphilosophie sich diese unendlich mannigfache Entwicklung der auf bestimmte Erfahrung unmittelbar bezogenen Philosophie nicht ihrerseits zum Problem — wenn sie auch von sich aus in ganz bestimmter Weise die Möglichkeit aller Differenzierung der Form nach wird aufweisen können. Das Gegebene und Vorausgesetzte ist nicht zugleich das Problem; die Transzendentalphilosophie überschreitet, transzendiert vielmehr diesen ganzen Bereich der Mannigfaltigkeit und wandelt in diesem Hinausschritt das »Gegebene« zum immanenten Problem, gibt sich damit selbst ihr Problem. Sie reflektiert auf die Einheit in der Mannigfaltigkeit und erblickt sie in der Synthesis, in der Methode, in dem synthetischen Verfahren der Philosophie überhaupt, das sie in aller Sondermethodik wirksam spürt. Diese Synthesis schlechthin ist ihr Problem. Kant hat mit der Frage nach der Möglichkeit der Synthesis a priori genau das Problem aller Transzendentalphilosophie bezeichnet.

Wenn so die Frage der Transzendentalphilosophie oder allgemeinen Logik wesentlich auf die logische Methode als dem synthetischen Verfahren überhaupt geht, so ist die Methode damit — weit über alle nur subjektiv-formale Bedeutung hinaus — die Realisierung der Erkenntnis, der Vollzug der Synthesis, der eigentliche Träger der Objektivität geworden. Die an sich leeren Begriffe wandeln sich, in die Methode einbezogen, zu Erkenntnisbedingungen und erhalten kraft der logischen Synthesis der Methode ihrerseits Realität und Gehalt, hören auf, bloße Mittel der Konstruktion oder Spekulation zu sein.

Kants »Kritik der reinen Vernunft«, die ursprünglich als Transzendentalphilosophie gedacht war, hält freilich den allgemeinlogischen Gesichtspunkt nicht durchaus fest. Das Problem der Selbstrechtfertigung der Philosophie, das mit der Frage nach der Möglichkeit der Synthesis a priori angeschnitten war, wird durch die Frage nach der Rechtfertigung einer Erfahrung, die sich wesentlich am Gegenstand der mathematischen Naturwissenschaft orientiert zeigt, verdrängt, um dann erst nachträglich, in der Dialektik — nun aber mit Abzweckung auf die praktische Vernunft — wieder aufgenommen zu werden.

Die Transzendentalphilosophie bezieht aber in ihre Erörterung kein irgendwie bestimmtes Mannigfaltiges ein. Nur das Mannigfaltige als solches steht im Verhältnis zur Einheit als solcher. Dies Grundverhältnis stellt sich in ihrer Methodik in den verschiedensten Formen dar: als Verhältnis von Bestimmtem und Unbestimmtem, Begrenztem und Unbegrenztem, Endlichem und Unendlichem. Aber dies Verhältnis steht doch nicht eigentlich innerhalb der allgemein-logischen Methode selbst, sondern nur an ihrer Grenze; es ist nur Voraussetzung für den Vollzug, für die eigentliche Erkenntnishandlung selbst; oder nicht es selbst, sondern seine »Formen«, seine logischen Korrelate stehen in Beziehung zur Methode. Im Anschluß an Kant mögen sie als K a t e g o r i e und I d e e bezeichnet werden. Die K a t e g o r i e bestimmt, ist Festlegung, Begrenzung, Verendlichung. Sie hebt das Werden in Sein auf und gewährleistet für sich allein niemals ins Unendliche fortschreitende »Erkenntnis«. So würde die Kategorie allein nur Kenntnis und fertiges Wissen, Resultat und Abschluß bewirken. In der Ueberschätzung der bestimmenden Funktion der Kategorie liegt die Wurzel des Rationalismus, der glaubt, Philosophie vollenden zu können, da er sich am Endlichen hält, der übersieht, daß die Kategorie als Form der Bestimmtheit nur ein Erkenntniselement ist, das ohne seinen Gegenpol, die Form

des Unbestimmten und Unendlichen, die Idee, keine wirkliche Erkenntnis zustande bringt. Denn die Bestimmung hat nur als Bestimmung eines Unbestimmten einen Sinn; die endliche Abgrenzung und Festlegung durch die Kategorie ist nur am Unendlichen und unter seiner Mitwirkung möglich. Daher hat die Kategorie, als »bloße Gedankenform«, »an sich selbst keine Gültigkeit objektiver Begriffe« (Kr. r. V.[1] 246), ist an sich keine »synthetische Einheit«. Sie wird das erst im Vollzug der Erkenntnis, im Gebrauch als Erkenntnisfunktion, in Beziehung auf die unendliche Mannigfaltigkeit, deren »Form« und logischer Ausdruck die aller Bedingtheit, allem hypothetischen Ansatz der Kategorie streng entgegenstehende, unbedingte Idee ist, die in der Forderung der Totalität der Bestimmung jede Einzelbestimmtheit zunichte macht.

Aber wie die Idee die Kategorie in der »Begrenzung des Unbegrenzten« erst zu realisierender Bestimmung bringt, so bedarf auch die Idee der Beziehung auf die Kategorie, wenn sie Erkenntnisbedingung, nicht nur Element, sein soll. Die Idee als solche, ohne diese Beziehung, vertritt der bedingten Einheit der Kategorie gegenüber als unbedingte Einheit die Erfüllung der Erkenntnis mit dem Gehalt; vielmehr die Erfüllung der Kategorie, die »Ausführung« des Begriffs, seine Sinngebung. Wenn aber der Gehalt in einem besondern Verhältnis zur Idee steht, ist die Idee »Form« in einem gänzlich andern Sinn als die Kategorie, ist sie der Form des Begriffs gegenüber die From einer transzendental verstandenen Anschauung, ist Form eines Unendlichen. Sie bedeutet — innerhalb der Logik und selbst logisch — das nicht mehr Endliche der Erfüllung, tritt an seine Stelle, in dem gleichen Sinn, wie die Kategorie Vertreterin der Endlichkeit ist. Aber diese äußerste Entgegensetzung beider ist Abstraktion. Die Form unendlicher Erfüllung, ohne Erfüllung begrifflicher Abgrenzung zu sein, ist genau so wenig Erkenntnis, wie die kategoriale Form, die nicht auf die Mannigfaltigkeit als solche bezogen ist. Daher ist der reine Gegensatz von Kategorie und Idee [1]) für die Erkenntnis, die »vernünftiges Leben« (Ekkehart)

1) Diese Deutung von Kategorie und Idee erschöpft gewiß nicht den Gehalt, der ihnen in der Geschichte der Philosophie zuteil geworden ist. Allein bei Kant schon ist die Begriffsbestimmung beider vieldeutig. Die Kategorie wird oft genug als bereits »schematisierte«, auf die Anschauung, auf den Gegenstand bezogene, d. h. als Regel, Prinzip, Grundsatz gedeutet. Die Idee wird freilich als das Unbedingte aller Bedingtheit entgegengesetzt, aber sie selbst wird trotzdem in anderen Wendungen als »erweiterte Kategorie« bestimmt, obgleich »Kategorie« gerade der Ausdruck für den hypothetischen Charakter aller Erkenntnis sein sollte. Dann aber ist sie auch häufig als »symbolisierte« Idee, im Endzweck, Ideal

ist, immer nur äußerster Ansatz oder letztes Resultat, je nachdem sie ihren Weg vorwärts oder rückwärts geht, synthetisch oder analytisch verfährt. Im eigentlichen Vollzug der Erkenntnis ist ebensowenig die Kategorie ohne Idee wie die Idee ohne Kategorie wirksam. Vielmehr kommt es, damit beide sich vollziehen können, darauf an, daß sie sich gegenseitig aus ihrer Abgesondertheit, in der sich ihre Schranken zeigen, lösen und zu brauchbaren Erkenntnisbedingungen umschaffen. In dem abstrakten Gegensatz von Kategorie und Idee lassen sie sich nur als wie immer wertvolle Grenzbegriffe der Erkenntnis von der Methode aus fassen, die gleichsam, als das Wirkliche, Konkrete, ein »Schweben« zwischen ihnen bedeutet, wie die »Gegenwart« auch »Schwebung« ist, »gleich einem Gefäße, das einen aufnehmenden und abführenden Gang hat«[1]), indem der gegensätzliche Weg sich in Einheit aufhebt, entsprechend dem Worte Heraklits, daß der Weg auf und ab nur einer sei; denn es kommt darauf an, die Synthese zu finden, die die Unterschiedenheit in sich beschließt.

In der »Begrenzung des Unbegrenzten« haben Platon und Fichte diese Synthese und damit das Wesen der Methode zu finden gemeint. Aber während Fichte von der Korrelation, die sich im Schweben darstellt, im wesentlichen durchdrungen ist, gelingt es im »Philebus« nicht, in der Korrelation selbst den letzten Grund der Philosophie wirksam zu machen. Der Gegensatz von *πέρας* und *ἄπειρον*, der in der »Mischung«, in der *γένεσις εἰς οὐσίαν* sich aufheben soll, ist zu unvermittelt, zu abstrakt, als daß er in eine aus eigenem Grunde schöpfende Synthese eingehen könnte[2]). Der Grund für den Vollzug

---

oder All der Realität, als durchgängig bestimmt oder bestimmbar der bloßen Unbedingtheit und damit der reinen Gegensätzlichkeit zur Kategorie enthoben und zum System geworden. Die Platonische Idee aber ist von vornherein und stets konkret und nie in dieser reinen Abstraktion zu begreifen. Vertritt die Kantische Idee als Unbedingtheit und Totalität zunächst die Notwendigkeit der Möglichkeit der Kategorie gegenüber, so daß sie zu ihrer Realisierung des Ideals bedarf, so vertritt Platos Idee von Anfang an die ursprüngliche Stufe der Wirklichkeit, vertritt das Individuum, ist Antezipation, Schau und Vorausschau völliger Bestimmtheit, ist die Setzung des Systems nicht nur als notwendig oder möglich, sondern, gerade als Setzung, als wirklich.

1) Novalis (Minor) III, 96. Vgl. Kant, Reflekt. II, 185: »In der Methode der Philosophie (empirisch) zwei Stücke als Grenzen: allgemeine Gesetze und Regeln, und das Gegenteil derselben, nämlich Verschiedenheiten im Einzelnen. Schwebt zwischen Sinnen und Verstand, a posteriori und a priori.«

2) Zu Fichte: vgl. die Definitionen seiner Wissenschaftslehre von 1801, Bd. IV (Ausgabe von Medicus), S. 19 ff.: erst im »Verschmelzen und Verströmen des Separaten .... entsteht ein Wissen«. »Denn du hast gar keine Einheit für sich, sondern

der Mischung liegt zwar nicht in den Elementen, dem Begrenzten und Unbegrenzten, er liegt aber auch nicht in der Synthesis selbst, als dem ursprünglich Schöpferischen, das selber erst aus den Elementen die Bedingungen möglich und wirklich macht, darin sie sich selbst erst schaffen und bilden. Er wird in ein Viertes hineinverlegt, in die *αἰτία*, den göttlichen *νοῦς*, der freilich als Quell allen dreien innewohnt (*ἐν ἅπασι τέταρτον ἐνόν* 30 *B*), aber doch als ein Jenseitiges in sie hinabtaucht, als das Bewirkende (*τὸ ποιοῦν* 27 A), das, da es die methodische Immanenz nicht erreicht, das Werden zum Sein zur Mischung, zum gewordenen Sein, zum Bewirkten (*τὸ ποιούμενον*) stempelt. Wenn aber der Methode die Kraft der Synthesis von außen kommt, fehlt ihr die letzte Spannkraft des eignen Grundes. Doch liegt der Gedanke, der die *αἰτία* fordert, ganz in der Richtung der Erkenntnis, daß die Entgegensetzung von Endlichem und Unendlichem allein nicht dem Problem philosophischer Methodik gerecht wird.

Allerdings kann die Bestimmtheit, die begrenzte Form, die die Kategorie bedeutet, sich nur an einem Unbestimmten erfüllen; der Inhalt muß insofern der Form fremd sein. Aber er muß doch imstande sein, durch sie bestimmt zu werden. Das von der Kategorie noch nicht erfaßte »unbestimmte« Problem, das eigentlich noch gar nicht Problem ist, sondern nur Mannigfaltigkeit zu einem solchen, muß als noch nicht bestimmt doch bestimmbar sein. Das Unbestimmte geht als Bestimmbares in den methodischen Vollzug der Erkenntnis ein; es bleibt nicht ausschließlich Gegensatz zur Bestimmtheit, sondern erhält als durch und in der Bestimmung faßbar eine Struktur, die es, wenn auch nicht abschließend, so doch grundsätzlich erkennbar und bestimmbar macht, indem sie es dem bestimmenden Erkenntniselement entsprechend und gemäß darstellt. Das Irrationale als solches, soweit es nicht dies Unbestimmte, aber Bestimmbare bedeuten soll, verliert damit für die eigentliche Erkenntnis seinen Sinn. Im synthetischen Verfahren wird die unendlich unbestimmte Mannigfaltigkeit des gegebenen Materials unter dem Einfluß der bestimmenden Erkenntnisfunktion zum unendlich bestimmbaren Problem. Die Bestimmbarkeit ist streng als unendliche zu verstehen; denn die unendliche Idee erhält sich in diesem Pol der Methode und verhindert, daß je der Abschluß erreicht und Philosophie vollendet sein würde. In der unendlich bestimmbaren Mannigfaltigkeit jeglichen »Gegenstandes« der Erkenntnis wird die Einheit

nur eine der Separaten. Es schwebt daher innerhalb beider und ist vernichtet, wenn es nicht innerhalb beider schwebt.« Zu Platon: Phil. 23 ff.

des Gegenstandes gewährleistet: das vielfältig Abgesonderte und Einzelne wird in der Beziehung auf das Unendliche und unter dem Gesichtspunkte der Kategorie zum gegliederten Ganzen, das systematischen Zusammenhang hat. Die der Bestimmung entbehrende Idee wandelt sich innerhalb methodischer Erkenntnis, d. h. in Beziehung auf das formende Moment der Kategorie, zum System.

Indem sich aber die Idee im Vollzug der Synthesis zum System wandelt, verliert zugleich die nur bestimmende Kategorie ihre endliche Abgegrenztheit. Beide Umformungen vollziehen sich miteinander und bedingen einander. Denn die Beziehung der Idee auf die Kategorie ist gleichzeitig die Beziehung der Kategorie auf die Idee. Die Kategorie nimmt unter dem Einfluß der Idee das Unendliche in sich auf. Die bestimmende Funktion kann nur dann ein Unendliches bestimmen, wenn sie selbst unendlich wird. Sie bleibt nicht der bloße Gegensatz des Unbestimmten; indem sie das unendlich Mannigfache zu bilden und zu formen versucht, empfängt sie ihrerseits von ihm ihr Gepräge. Das Verhältnis von Kategorie und Idee wird schöpferische Wechselwirkung. Die Kategorie gewinnt in der Beziehung zur Idee Spannkraft und Weite. Wie die Kategorie die Realisierung der Idee im System bewirkt, so die Idee die Realisierung der Kategorie im Prinzip. In Prinzip und System erzeugt sich aus Kategorie und Idee die Korrelation methodischer Erkenntnis, deren unendlicher Fortgang dennoch der Bestimmbarkeit ihres Problems keinen Abbruch tut.

Wenn damit Prinzip und System als die allgemeinen Bedingungen vorausgesetzt sind, so besteht die Verwirklichung der Methode in der Setzung des Systems in Uebereinstimmung mit dem Prinzip. Diese Setzung ist die Erkenntnis der Gemäßheit von Prinzip und System, die Einsicht in ihre Zusammengehörigkeit. Damit wird die Setzung, als Zentrum der Synthesis und der Methode, »Erzeugung« des Gegenstandes.

Für die Methode allein gilt es, daß die Erzeugung zugleich Erzeugnis sei [1]). »Eine Welt als Produkt des vollendeten und erschöpften Schaffens gibt es nicht, noch kann es solche geben, indem das Produkt ja nicht das absolut Gegebene ist, sondern das Schaffen selbst, dieses aber in alle Ewigkeit, so gewiß es absolutes Leben und Schaffen ist, sich nicht vollenden und erschöpfen, aus dem Leben

1) »Es gilt beim Denken nicht sowohl den Gedanken zu schaffen, sofern derselbe als ein fertiges, aus dem Denken herausgesetztes Ding betrachtet wird; sondern das Denken selbst ist das Ziel und der Gegenstand seiner Tätigkeit.« (Cohen, Logik [2] S. 29.)

in ein Totes sich verwandeln kann«[1]). Das Wesen der methodischen Synthesis besteht gerade in jenem »Schweben«, in der innern Spannung von Prinzip und System und der Einheit ihrer Gegensätzlichkeit kraft der Setzung beider als einander gemäß, der Setzung, die aber nur für den Augenblick gilt, in dem sie setzt, um sich sogleich wieder aufzulösen und ihr Erzeugnis zu neuer Erzeugung preiszugeben. Das Erzeugnis, das nur für den Uebergang, als Mittleres in jeder Mitte, als Darstellung eines Unendlichen, als Gegebenheit und Gebung totaler Zusammenhänge im Strom der Erzeugung besteht, erzeugt wieder aus sich neues Sein, da es nur im Werden beharrt. »In geistigen Dingen ist euch der Ursprung nicht anders zu schaffen, als wenn ihr es durch eine ursprüngliche Schöpfung in euch erzeugt, und auch dann nur auf den Moment, wo ihr es erzeugt«[2]). Der schöpferische Grund der Synthesis zeigt sich in der Neuschöpfung von Kategorie und Idee zu Prinzip und System in der Setzung beider als zueinander gehörig. Diese drei Momente jeder Erkenntnis sind trotz aller Zusammengehörigkeit selbständig und nicht auseinander ableitbar. Vor allem ist die Setzung nicht Resultat oder Zusammenfassung der beiden anderen Momente; es eröffnet sich vielmehr gerade in ihr erst der wesentliche Grund der Philosophie. Der Ursprung bedeutet Entspringen aus sich selbst; in der ursprünglichen Setzung bilden sich zugleich Prinzip und System.

Kants Transzendentalphilosophie erhält zwar durch das Ineinanderwirken von Kategorie und Idee ihr Gepräge; aber indem beide sogleich durch den Gegensatz des Konstitutiven und Regulativen charakterisiert werden, wird ihre eigentlich transzendentale Synthese verfehlt, und ein Gegenverhältnis tritt an ihre Stelle, das nur in der Beziehung auf die Probleme theoretischer und praktischer Philosophie Sinn gewinnt. Für theoretische Erkenntnis ist die Idee von nur regulativem Gebrauch und die Kategorie allein konstitutiv. »Denn wie kann jemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen sein sollte? Darin besteht eben das Eigentümliche der Letzteren, daß ihr niemals irgendeine Erfahrung kongruieren könne« (Kr. r. V.² 649). Sie hat »nur die Gültigkeit des Vernunftprinzips als einer Regel der Fortsetzung und Größe einer möglichen Erfahrung, die uns allein übrig bleibt, nachdem seine Ungültigkeit, als eines konstitutiven Grundsatzes der Erscheinungen an sich selbst, hinlänglich dargetan worden« (Kr. r. V.² 544).

Wenn dagegen der Idee im Praktischen konstitutive

1) Fichte, Nachgelassene Werke Bd. I, S. 23.

2) Schleiermacher, Reden über die Religion (ed. Otto), S. 25.

Bedeutung zuteil werden soll, so ist das nur möglich, wenn ein anderer »Begriff« von Idee vorliegt. Die Idee der »Kritik der reinen Vernunft« ist als Regulativ für theoretische Erkenntnis ein Begriff der Transzendentalphilosophie und niemals konstitutiv innerhalb der theoretischen Philosophie, weil schlechterdings über sie hinausliegend. Aber die transzendentale Idee liegt gleicherweise über alle praktische Philosophie hinaus; sie ist auch für die Ethik nur regulativ. Ihre transzendentale Unbedingtheit ist der »praktischen Idee« gegenüber genau so gleichgültig wie der »theoretischen«; sie konstituiert so wenig die praktische wie die theoretische Erkenntnis; aber sie weist beiden die Richtung, reguliert die eine so gut wie die andere.

Wie die Idee, so wird auch die Kategorie in der Verquickung des transzendentalphilosophischen Gesichtspunkts mit dem der theoretischen und der praktischen Philosophie unbestimmt und mehrdeutig und schließlich auch das Verhältnis von Kategorie und Idee zueinander verschoben. Die Kategorie wird im wesentlichen auf die Theorie der Erfahrung eingeschränkt und erhält ihr Korrelat dann folgerichtig nicht mehr in der »allgemein-logisch« zu fordernden reinen Idee, sondern in der theoretischen Anschauung. Der nachträglich eingeführten Idee steht daher keine allgemeine Kategorie, die ihr zur Entfaltung ihrer systematischen und vor allem methodischen Bedeutung verhelfen könnte, gegenüber. So wird die Idee, um jener »Vollständigkeit« willen, »zu welcher keine mögliche empirische Erkenntnis zulangt« (Kr. r. V.[2] 595), zum regulierenden Faktor der Erkenntnis. Aber wenn sie so die empirische Einheit zur systematischen erweitert, ist sie von der »objektiven Realität« konstitutiv theoretischer Erkenntnis so weit entfernt wie nur möglich. Der methodische Gesichtspunkt der Wechselbeziehung von Kategorie und Idee drückt sich nicht in einer notwendigen, begründeten Beziehung beider aufeinander, als Bedingungen der letztlich einen logischen Methode überhaupt und damit auch als Bedingungen der Objektivität überhaupt aus, — so sehr das enge Verhältnis von Prinzip und System in vielen einzelnen Wendungen durchbrechen mag. Die Idee, die als Anhypotheton den hypothetischen Ansatz der Kategorie überwinden will, ist dieser wesensfremd. Dennoch bestimmt sich die Idee als eine Art von Kategorie, als erweiterte, als reine Kategorie, »wodurch ich niemals einen bestimmten Gegenstand, sondern nur die Einheit der Vorstellungen, um einen Gegenstand derselben zu bestimmen, denke« (Kr. r. V.[1] 399). Die Entgegen- und Ineinssetzung beider Erkenntniselemente, ihre Gemäßheit

trotz und zufolge ihrer Spannung wird illusorisch, sowohl wenn sie als einander wesensfremd — wie die transzendentale Idee der theoretischen Kategorie — als wenn sie ineinander übergehend — die Ideen »bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien« (Kr. r. V. ^{2} 436) — aufgefaßt werden. Die »Ideenlehre« ist daher keine Erkenntnislehre; sie sichert auf der einen Seite den Fortgang der theoretischen Erkenntnis und weist die Kategorie in ihre Grenzen, und bemüht sich auf der andern, den Ausblick auf eine anders geartete Realität, auf die Welt der Sitten, zu eröffnen. In dieser doppelten Einstellung tritt die methodische Bedeutung der Ideenlehre hinter einer im engern Sinn systematischen zurück; die in der Analytik gewonnene Einsicht in das Wesen der Erkenntnis als »Schwebung«, das sich in dem Wechselverhältnis von Denken und Anschauung, von Verstand und Sinnlichkeit darstellte, scheint aufgegeben zugunsten der systematischen Ansicht, daß alle Erkenntnis »von den Sinnen« anhebt, von dort zum Verstande und weiter zur Vernunft fortschreitet (Kr. r. V. ^{2} 355). Da die Vernunft vor allem das Vermögen praktischer Erkenntnis ist, wird die Vorrangstellung der praktischen Philosophie unvermeidlich.

Aber doch tritt der reinen Kategorie der »transzendentale Gegenstand« als »Gegenstand überhaupt« gegenüber, und da dieser Gegenstand, als Ding an sich in negativem Verstande, die Idee vertritt, so ist damit freilich die Entgegensetzung von Kategorie und Idee erreicht. Aber die methodische Bedeutung einer transzendentalen Synthesis ist darin noch nicht begründet: denn der transzendentale Gebrauch der Kategorie, ihre »Anwendung« auf den transzendentalen Gegenstand, wird abgewiesen, so daß die Kategorie zur bloßen leeren Form, der Gegenstand überhaupt zum unbestimmten leeren Gedankending wird; den verschiedenen Arten, »einen Gegenstand zu möglichen Anschauungen zu denken« (Kr. r. V. ^{1} 245), steht ein »Etwas = X« entgegen, »welches nur als ein Korrelatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann«, das sich aber als »transzendentales Objekt« »gar nicht von den sinnlichen Datis absondern« läßt. Es ist daher »nur die Vorstellung der Erscheinungen unter dem Begriffe eines Gegenstandes überhaupt« (Kr. r. V. ^{1} 250) [1]). Die r e i n e K a t e g o r i e wie der G e g e n s t a n d ü b e r h a u p t sind nur

1) Vgl. Kr. r. V. ^{2} 522: »Indessen können wir die bloß intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt das transzendentale Objekt nennen, bloß damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Rezeptivität korrespondiert.«

Grenzbegriffe einer letztlich auf die Objektivität einer empirischen Erfahrung abzweckenden Erkenntnis.

Und doch kann und muß die für den Gegenstand der Empirie, für die Erscheinung, zu »weite« Kategorie in eine positive methodische Beziehung zu dem »unbestimmten« Gegenstand, dem Gegenstand überhaupt, gebracht werden. Die Transzendentalphilosophie hat gerade das einzige philosophische System im Auge, das in aller Spaltung in philosophische Sonderprobleme und -systeme erst sich auswirkt. Gewiß ist es tief in der Sache begründet, daß die Kategorie der Begriff theoretischer, die Idee der praktischer Philosophie wird. Aber in dieser Besonderung erschöpft sich ihr Wesen nicht.

Tatsächlich hat auch Kant den transzendentalen Gebrauch der Kategorie nicht unterbinden können. Die »Dialektik« gibt eine Darstellung des Systemgedankens, die nur unter der Mitwirkung der Kategorie zustande kommt. Das System der Kategorien macht nicht nur »alle Behandlung eines jeden Gegenstandes der reinen Vernunft selbst wiederum systematisch« (Prol. S. 88), sondern jede Systembetrachtung setzt auch ihrerseits die Kategorie schlechterdings voraus. Das System ist Einheit des Mannigfaltigen und Bestimmbarkeit; das Unbestimmte und Unendliche ist im System der Kategorie gemäß geordnet, so daß es bestimmbar, das Mannigfaltige in Einheit zusammengefaßt, so daß es erkennbar, darstellbar wird. Die bloße Unbestimmtheit wird zur Vollständigkeit, zum wohl abgeteilten und gegliederten Kosmos; die Idee wird zum System »symbolisiert«, wird in ihm das Analogon eines Schema[1]). Sie wird das kraft der Methode; die abstrakte Kategorie wie die abstrakte Idee werden in ihr als Prinzip und System wirklich, im Vollzug der Methode werden beide erzeugt. Deshalb tritt dem Systembegriff in Kants Ideenlehre stets die Kategorie als Korrelatbegriff zur Seite, ohne die Kategorie und ihre bestimmende Funktion ist das System unmöglich. Es ist letzten Endes dasselbe, »den ganzen Umfang der reinen Vernunft, in seinen Grenzen sowohl als seinem Inhalt vollständig und nach allgemeinen Prinzipien zu bestimmen«, und »das System nach einem sichern Plan« aufzuführen (Prol. 8).

Der »Gebrauch der Erkenntnisvermögen ohne Prinzipien« (Kr. d. U. 249) ist genau so unmöglich wie der Gebrauch ohne den Gesichtspunkt des Systems. Das steht für Kant fest, wenn auch die Terminologie schwanken mag. Das System ist freilich die als Ideal, als Gott realisierte, ja hypostasierte Idee; aber im Wort Idee be-

1) Vgl. Kr. r. V.² 692 ff.

gegnet oft genug die bereits symbolisierte Idee, das System: das Ideal wie das »All der Realität« werden trotz ihrer systematischen Tragweite häufig einfach als »Idee« bezeichnet, obgleich in andern Wendungen das System als »Gegenstand in der Idee« deutlich von der »bloßen Idee« geschieden ist [1]).

Der Sachverhalt selbst steht fest: die Idee als »bloße Idee«, als das »Absolutnotwendige« und Unbedingte bedarf der Umwandlung in einen methodischen Begriff genau so gut wie die Kategorie, um realisierende Kraft zu gewinnen. Die allgemeine Kategorie kann nicht anders dem Besondern der jeweils gegebenen Mannigfaltigkeit gerecht werden, als wenn sie von seiner Unendlichkeit in sich aufnimmt, und damit andrerseits auch das Unbestimmte und Vereinzelte an ihrem Wesen Anteil haben läßt. »Die logische Form eines Systems besteht bloß in der Einteilung gegebener allgemeiner Begriffe (dergleichen hier der einer Natur überhaupt ist), dadurch daß man sich das Besondere (hier das Empirische) mit seiner Verschiedenheit, als unter dem Allgemeinen enthalten, nach einem gewissen Prinzipe denkt« (1. Einltg. in die U. (Cassirer) 195). So kommt die Einteilung des Gegebenen, seine Symbolisierung dadurch zustande, daß man es nach einem Prinzip, dem Allgemeinen gemäß, auffaßt, zusammenfaßt. Aber das Prinzip steht nicht für sich allein; »eine jede Wissenschaft ist für sich ein System und es ist nicht genug, in ihr nach Prinzipien zu bauen und also technisch zu verfahren, sondern man muß mit ihr, als einem für sich bestehenden Gebäude, auch architektonisch zu Werke gehen und sie nicht, wie einen Anbau und als einen Teil eines anderen Gebäudes, sondern als ein Ganzes für sich behandeln« (Kr. d. U. 245).

2. Die methodische Bedeutung des Systems.

Doch bleibt es noch eine schwierige Frage, wie ein »Ganzes« in die Erkenntnis hineinkomme, in der doch der Faktor der Idee als unendlicher Aufgabe wesentlich bleiben soll. Das System soll ja nicht fertig und geschlossen sein; wie aber läßt sich unendlich Offenes darstellen und begrenzen, wohl gar zu Begriff bringen?

Wenn nach der Möglichkeit eines solchen Systembegriffs gefragt wird, so hat das nur dann Sinn, wenn man von der Wirklichkeit ausgehen kann. Denn Möglichkeit und Notwendigkeit sind für sich niemals imstande, Wirkliches begreiflich zu machen. Ihm gegenüber versagt alles Begreifenwollen, da jede

1) Vgl. Kr. r. V.[2] 698 ff.

begriffliche Fixierung deshalb unzureichend und einseitig ist, weil sie nur in Gegensätzen möglich ist, nicht aber als Einheit der Gegensätze sich vollzieht. Die Einheit soll indes in der Methode als vollziehbar und vollzogen gedacht werden. Die Frage nach der Möglichkeit dieser Methode kann danach nicht so aufzufassen sein, daß sie eine Erklärung des Wesens der Erkenntnis fordern sollte. Vielmehr kann sie nur eine Darstellung verlangen, eine Darstellung, die sich bewußt ist, stets Symbol zu bleiben und nur ein besonderer und vereinzelter, wenngleich nicht zufälliger Ausdruck zu sein. So kann der einzelnen Darstellung, an einem letzten Zusammenhang gemessen, nur analogischer Wert zukommen. Aber wenn der Symbolcharakter jeder Darstellung anerkannt wird, so liegt darin bereits die Voraussetzung, daß der dargestellte Sachverhalt an sich jeglicher Relativität entzogen ist. Es gibt nur einen logischen Kosmos, nur die Philosophie, ihr »Weltbegriff« liegt stets dem »Schulbegriff« zugrunde. Die Relativität der logischen Darstellung, des jeweils besonderen und einzelnen philosophischen Systems, erhält einen Sinn überhaupt erst in der Anerkennung des letztlich über alle Relativität hinausliegenden, identischen und eindeutigen Sachverhalts logischer Beziehungen, da in ihm nur die Rechtfertigung aller relativen und insofern freilich endlichen Setzung möglich ist.

Die regulative Idee ist für Kant dadurch gekennzeichnet, daß sie den Fortgang der Erkenntnis in einer Reihe, den beständigen und gewissen Fortschritt von Glied zu Glied, vom Bedingenden zum Bedingten in vollendeter Entwicklung gewährleistet und zugleich den Mechanismus dieser Reihe als unabwendbar und unentrinnbar fordert. Denn es ist ein »allgemeines Gesetz selbst der Möglichkeit aller Erfahrung«, »daß alles, was geschieht, eine Ursache, mithin auch die Kausalität der Ursache, die selbst geschehen oder entstanden, wiederum eine Ursache haben müsse; wodurch denn das ganze Feld der Erfahrung, so weit es sich erstrecken mag, in einen Inbegriff bloßer Natur verwandelt wird. Da aber auf solche Weise keine absolute Totalität der Bedingungen im Kausalverhältnisse herauszubekommen ist, so schafft sich die Vernunft die Idee von einer Spontaneität, die von selbst anheben könne zu handeln, ohne daß eine andere Ursache vorangeschickt werden dürfe, sie wiederum nach dem Gesetze der Kausalverknüpfung zur Handlung zu bestimmen« (Kr. r. V.[2] 561). Die Tatsache, daß es möglich ist, »eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen« (Kr. r. V.[2] 562), leitet fast unmerklich die transzendentale Idee hinüber zum praktischen Begriff.

Doch darf die Transzendentalphilosophie diese Ueberleitung nicht gleich im Beginn vollziehen. Denn die Aufhebung der transzendentalen Idee in die praktische bedeutet, daß die Einheit des logischen Gegenstandes und mit ihm die Einheit der Philosophie preisgegeben wird. Sie ist der Verzicht auf eine eigene transzendentale Methode, in der von vornherein die Einheit des Gegenstandes fraglos festgestellt würde, so daß die Scheidung in die theoretische und praktische Gegenständlichkeit sich niemals mehr als ursprünglich behaupten könnte. Die Transzendentalphilosophie steht über diesem Gegensatz des Theoretischen und Praktischen. Es ist ihre Aufgabe, zu zeigen, wie dieser Gegensatz von ihr aus gesehen einer verschiedenen und gewiß jedesmal notwendigen Betrachtung entspringt. Indem sie einerseits dartut, daß es nicht genügt, jeden Schritt nur als Glied im Bedingungsverhältnis und als Stufe in unendlicher Entwicklung zu betrachten, und andererseits zeigt, wie ein Abschluß und ein neuer Anfang stets doch auch hypothetischen Charakter tragen, begründet sie die Einheit der Philosophie in der Einheit ihrer Methode. Es genügt für keine Erkenntnis, die Totalität nur als Totalität der Reihe und als Totalität der Bedingung zu begreifen. Aber es ist auch keine Erkenntnis möglich, die rein im Unbedingten ihren Standpunkt nimmt und also fertig und abgeschlossen ist. Erkenntnis kann nichts sein als ein »Schweben« zwischen den Gegensätzen, weil in ihr ja die Gegensätze sich auflösen und zu einem Neuen zusammenfinden, zu ihrem Urgrund zurückfinden.

Daß die Forderung der »Totalität« mehr bedeuten muß, als die Forderung des unendlichen Fortgangs der Reihe, sagt die »Kritik der reinen Vernunft« oft genug in mehr oder weniger metaphysisch theologischen Wendungen: der Endzweck wie die Gottesidee, das Ideal und das All der Realität sind Versuche, die abstrakte Idee, die »bloße« Idee zu konkretisieren, ihr die Möglichkeit der Realisierung zu geben, sie für die Methode fruchtbar zu machen. »Es ist aber zugleich unvermeidlich, sich vermittelst einer transzendentalen Subreption dieses formale Prinzip als konstitutiv vorzustellen und sich diese Einheit hypostatisch zu denken« (Kr. r. V.² 647). Zwar ist die »Hypostasierung« nie Problem der Philosophie, aber in ihr ist doch auch die Realisierung gemeint, die an anderer Stelle ausdrücklich von der Hypostasierung geschieden wird (Kr. r. V.² 611 A, vgl. ² 647 f.). Es birgt sich hinter dieser Terminologie der ganz schlichte Sachverhalt, daß wie die Kategorie nicht für sich realisieren oder realisiert werden kann, so auch nicht die Idee. Beide realisieren vielmehr sich an- und mit-

einander, indem sie sich als Einheit, als einander gemäß setzen, indem sie in der Methode, als Methode sich selbst erfüllen als Prinzip und System.

Kants Systembegriff, sein »Ideal« bleibt trotz aller Ansätze zu einer Realisierung ein der Idee nah verwandter Begriff, dessen wissenschaftliche Bedeutung sich darin erschöpft, daß es als »Leitfaden« den Fortgang ins Unendliche sichert. Aber es verbürgt immerhin den methodischen Fortgang, für den die Idee als solche nicht zureichend war. So liegt doch darin ein Schritt über die »bloße« Idee hinaus; dem Ideal fällt eine positivere Bedeutung zu. Daß es nicht realisierbar sein soll, ist so zu deuten, daß es nie vollauf bestimmt, also durch die Kategorie restlos wiedergegeben werden kann. Es ist aber ein einseitig theoretischer Standpunkt, der im Realisieren nichts als ein Bestimmen sieht. Realisierung ist vielmehr Erkenntnis; für die theoretische Philosophie hat Kant unaufhörlich darauf hingewiesen, daß vermittelst der bloßen Kategorie niemals Erkenntnis zustande komme. So kann auch die Transzendentalphilosophie nicht allein durch einen bestimmenden Faktor sich verwirklichen. Sein Gegenpol ist im »Ideal«, im »All der Realität« und der Gottesidee wirksam; die methodische Bedeutung des Systems ist in ihnen angedeutet; denn es ist ja das Ideal selbst bereits ein Begriff der Verwirklichung; es ist der erfülltere Ausdruck des Dings an sich, des transzendent allogischen »Gegenstandes überhaupt«, den die »transzendentale Analytik« als ein leeres Etwas nicht anerkennen wollte. Es bedeutet die Vollendung dieses transzendentalen Gegenstandes und vertritt somit das System in seiner letzten, endgültigen Ansicht. Dabei ist es wieder nur die Verschiedenheit des Gesichtspunktes, die es sowohl als durchgängig bestimmbar, wie auch als durchgängig bestimmt erscheinen läßt. Wenn es heißt, daß die Idee sich zu einem »durchgängig a priori bestimmten Begriffe« läutere und »dadurch der Begriff von einem einzelnen Gegenstande« werde, so ist die Erkenntnis als fertiges und letzt erreichbares Resultat angesehen. Von ihm aus betrachtet ist Erkenntnis immer analytisch, zerlegend. »Der Grundsatz der durchgängigen Bestimmung ist mithin von dem Grundsatz der Bestimmbarkeit unterschieden, wie der Satz des Widerspruchs von dem obersten synthetischen Grundsatz«[1]). Die durchgängige Bestimmung bedeutet, daß der bestimmende Faktor, die Kategorie, sich restlos Geltung verschafft und alles Unbestimmte verwandelt hat. Dieser Begriff ist demnach nicht eigentlich ein Begriff schöpfe-

1) Cohen: Kants Begründung der Ethik². S. 49.

rischer Erkenntnis, da er die Vollendung der Erkenntnis besagt. Die durchgängige Bestimmung ist so gut nur Grenzbegriff der Erkenntnis, wie die schlechthinnige Unbestimmtheit. Wie die Idee die Erkenntnis als unendliche Aufgabe postuliert, indem sie ihr die »Regel« vorschreibt, zu allem Bedingten das Unbedingte zu suchen, »so dient das Ideal in solchem Falle zum Urbilde der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes« (Kr. r. V.^{2} 597).

Aber indem freilich das Ideal als Maßstab der Beurteilung zum durchgängig bestimmten Gegenstand geworden ist, zum »transzendentalen Substratum«, demgegenüber alle einzelnen Dinge als »mangelhafte Kopien« begriffen werden müssen (Kr. r. V.^{2} 606), so ist es doch zugleich auch der Ausdruck für die durchgängige Bestimmbarkeit des Gegenstandes der Erkenntnis. Es ist als »Idee nicht bloß in concreto, sondern in individuo, das ist als ein einzelnes, durch die Idee[1]) allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding« (Kr. r. V.^{2} 596) aufzufassen. Die Bestimmbarkeit ist der durchgängigen Bestimmung gegenüber der methodisch wertvollere Begriff: die Totalität der Bestimmung ist nur erst Unendlichkeit schlechthin, ungegliedert und nicht zusammengefaßt. Sie kann wohl die letzte Systemansicht, aber nicht den die Erkenntnis realisierenden, methodischen offenen Begriff des Systems vertreten. »Die Totalität der Bedingungen« hat »überzugehen in das System der Bedingungen. Denn die Totalität der Bedingungen ist gleichbedeutend mit dem Unbedingten. Das Unbedingte aber steht in Kontinuität mit der Hypothesis. Und die Hypothesis enthält in ihrem eigensten Motiv das System, welches durch das Unbedingte nicht sowohl abgebrochen, als vielmehr erfüllt werden soll« [2]). »Die Absicht der Vernunft mit ihrem Ideale ist die durchgängige Bestimmung nach Regeln a priori; daher sie sich einen Gegenstand denkt, der nach Prinzipien durchgängig bestimmbar sein soll.« Die Absicht freilich ist, beim Ausgang von der Kategorie, der für die theoretische Betrachtung wesentlich ist, nichts anderes als Bestimmung. Die Bestimmung aber ist nur vollziehbar, wenn ihr zwar ein noch Unbestimmtes, aber auf jeden Fall Bestimmbares gegenüber gedacht wird. Insofern ist es möglich, das bestimmende Moment als Form und das Bestimmbare als Materie zu deuten, wenngleich diese Unterscheidung im Abstrakten und »Formalen« befangen bleibt, da die Form nur als Formung, die Materie nur als korrespondierendes Material wirklich sind. »Die Realitäten enthalten die

1) Idee = erweiterte Kategorie.
2) Cohen, Logik^2 S. 329.

Data und sozusagen die M a t e r i e oder den transzendentalen Inhalt zu der Möglichkeit der durchgängigen Bestimmung aller Dinge« (Kr. r. V.[2] 603). Und indem »die Realitäten« im Ideal, als »All der Realität« absolut genommen werden, sind alle Verneinungen »nichts als Schranken, welches sie nicht genannt werden könnten, wenn nicht das Unbeschränkte (das All) zugrunde läge« (Kr. r. V.[2] 604). »Alles Denken der Gegenstände überhaupt ihrem I n h a l t e nach« (ebenda) muß auf dies transzendentale Ideal zurückgeführt werden, wie alle Bestimmungen durch die Kategorie, also alle Formung in jenem letzten Punkt, den die Einheit der Apperzeption darstellt, sich gründet. So ist in der Tat das transzendentale Ideal zu dem »Correlatum« geworden, das die »Analytik« im transzendentalen Gegenstande halb ablehnte und doch nicht umhin konnte zu setzen, da die Einheit der Apperzeption nur der E i n h e i t des Mannigfaltigen, nicht aber dem Mannigfaltigen an sich gemäß war.

Damit wird es von hier aus klar, wie das D i n g a n s i c h oder der »Gegenstand überhaupt« mehr zu vertreten hat als die Funktion der »bloßen« Idee. Die Idee muß sich genügen lassen, der Korrelatbegriff des schlechthin und nur Mannigfaltigen zu sein, sie f o r d e r t für das gänzlich Unbestimmte notwendig die Bestimmung, aber der bestimmende Faktor ist in keiner Weise in ihr wirksam. Doch indem das Unbestimmte zum Bestimmbaren sich wandelt, indem das Mannigfaltige zur Einheit des Mannigfaltigen wird, wird es der Einheit der Apperzeption g e m ä ß , die der oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile ist, und ist zugleich als Einheit bestimmt. Und umgekehrt ist die Kategorie, indem sie zum obersten Grundsatz wird, zum Mannigfaltigen in Beziehung getreten; denn dieser Grundsatz bedeutet nichts anderes, als »daß alles v e r s c h i e d e n e empirische Bewußtsein in einem einigen Selbstbewußtsein verbunden sein müsse«; wo das »verschiedene empirische Bewußtsein« hier eine i r g e n d w i e gegebene Mannigfaltigkeit vertreten möge (Kr. r. V.[1] 117 A). Im Grunde aber ist die »notwendige Einheit des Bewußtseins« dasselbe wie die Beziehung auf den Gegenstand (Kr. r. V.[1] 109); erst in dieser Beziehung gründet sich die Einheit der Apperzeption als oberster Grundsatz, wie sich andererseits die Einheit des Mannigfaltigen erst im Verhältnis zu der Einheit der Apperzeption ergibt. »Die transzendentale Einheit der Apperzeption ist diejenige, durch welche alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekte vereinigt wird« (Kr. r. V.[2] 139), was nur dadurch möglich ist, daß die »vorgestellte Einheit der Apperzeption, dadurch ein Gegenstand gegeben wird«, »jederzeit eine Synthesis des

Mannigfaltigen zu einer Anschauung Gegebenen in sich schließt und schon die Beziehung dieses letzteren auf Einheit der Apperzeption enthält« (Kr. r. V.[2] 143 A).

Aber da hier nicht mehr vom transzendentalen Gegenstande, der nur ein leeres Etwas vertreten sollte, die Rede ist, sondern jedenfalls von einem positiveren Begriff, dem »Objekt« einer wirklichen Erkenntnis, ergibt sich ein Fortschritt in der Entwicklung der Idee zum System und der damit parallel gehenden Umwandlung der Kategorie zum Prinzip. Der »Gegenstand«, wie er hier auftritt, ist offenbar ein durch und durch methodischer Begriff, genau so gut wie die Einheit der Apperzeption. Er vertritt den systematischen Gesichtspunkt der Methode. Ihm sein Gebiet ausschließlich im Theoretischen abzustecken, wie Kant es des öfteren zu tun scheint, geht nicht an. Der Begriff des Gegenstandes reicht vielmehr so weit wie der der Erkenntnis. Auch die Transzendentalphilosophie hat ihren »Gegenstand«, so wie sie ihr »System« hat.

Im »Gegenstand« eröffnet sich eine besondere Seite des Systemgedankens: Das System ist letztlich nichts anderes als der Gegenstand. Wie die theoretische Philosophie das System der Naturgegenständlichkeit, die praktische das System der praktischen Grundsätze, die Aesthetik aber die Systematik des Kunstwerks zum Gegenstand hat, so die Transzendentalphilosophie das System als solches. Sie hat gleichsam das System selbst erst zu konstituieren, zu rechtfertigen.

Wenn das System »Gegenstand« wird, so kommt damit seine methodische Bedeutung zu voller Klarheit. Der Gegenstand begreift sich leichter als stets im Werden sich erzeugend und mehrend; die Geschlossenheit, die dem System zum Verhängnis zu werden scheint, ist im Gegenstand geschwunden, oder doch immerhin nur als Beziehungseinheit, als unendliche Aufgabe durchgängiger Bestimmung, als Forderung mitgedacht. Der Gegenstand soll nicht fertig und abgeschlossen dastehen; er soll nicht die Lösung etwa eines Rechenexempels bedeuten, die für den einen vorausgesetzten, endgültigen Zahlenbereich als eindeutig feststeht. Wenigstens soll er nicht nur Lösung sein. Er ist vielmehr weit ursprünglicher Frage und Aufgabe, ist Problem. Erst in zweiter Linie kann auch die Lösung nicht anders als im »Gegenstand« gegeben werden; sie gibt sich selbst als Gegenstand, indem der Gegenstand sich als Einheit von Bestimmung und Bestimmbarkeit begreift. Diese Einheit vollzieht die Methode, indem sie das Bestimmbare setzt, als ob es bestimmt wäre.

Damit ist eine doppelte Bedeutung des Systems erreicht. War es zunächst das, was den Abschluß aller Erkenntnis bilden sollte, ihr Resultat und folglich für ihren Prozeß das letzte Ziel, das Bestimmbare nur, sofern es als durchgängig bestimmt vorgestellt wurde, so ist es, wie in seiner Definition als Gegenstand offenbar wird, doch nicht allein dieses Letzte. Jede Erkenntnis hat ihren besonderen und einzelnen Gegenstand, der ihr System vertritt. Er soll so gut ein einziger sein, wie jener letzte Gegenstand der Philosophie überhaupt. Aber freilich soll er nicht »durchgängig bestimmt« sein. An die Stelle des Bestimmens tritt das Setzen: jeder Gegenstand wird gesetzt, als ob er durchgängig bestimmt sei; er wird in das Werden und in die Entwicklung einbezogen: indem er gesetzt wird, ist er die Lösung des jeweils vorliegenden Problems; aber sobald er gesetzt ist, verwandelt sich die Lösung in das neue Problem, das der Gegenstand stets bleiben muß. Diese Unendlichkeit und Unabgeschlossenheit kommt ihm aus der letzten Einheit des Gegenstandes. Da es diese letzte Einheit gibt, muß ihr gegenüber jeder Versuch eines vorzeitigen Abschlusses scheitern; denn in diese letzte Einheit sind alle besonderen Einheiten aufgehoben, sie sind nur ein relativer und äußerst mangelhafter Ausdruck ihrer zusammengefaßten Unendlichkeit. So geht es dem jeweiligen Gegenstand jeder Wissenschaft. Selbst die scheinbar fertigste und gewisseste, die Mathematik, kennt keinen anderen als solchen bezüglichen, nur unter bestimmten Bedingungen geltenden Gegenstand.

Der Gegenstand der Transzendentalphilosophie ist der Gegenstand überhaupt oder das System als solches. Er ist der Faktor, der, trotzdem er der in Frage stehenden Betrachtung durchaus immanent ist, die transzendentale Gegebenheit vertritt, die für die Philosophie als ganze wie auch für jedes ihrer Teilgebiete als »Widerhalt« zu fordern ist, und die im »Gegenstand« ihren methodischen Ausdruck findet. Als das Entgegenstehende, als Material und Aufgabe, als Problem ist der Gegenstand allemal Gegebenheit, und zwar Gegebenheit für einen ganz bestimmt festgelegten Problembereich, und nur insofern gegeben, als gerade dieses Problem in der vorliegenden Abgrenzung als Folge anderer, unzureichender Lösungsversuche sich ergibt.

Wie es für die Philosophie als ganze gilt, daß sie als Gegebenheit nicht dies und jenes, nicht etwa möglichst wenig, sondern alles, ein Unendliches vorauszusetzen habe, so gilt das auch für das systematische Moment, das innerhalb der Transzendentalphilosophie als

ihr immanent, doch die ihr transzendente Gegebenheit vertreten soll. Ein bloß Unendliches, die Idee, kann freilich nie in die Methode eingehen, ihr angemessen erscheinen; nicht ihre Gegebenheit, ihr Problem darstellen. Es bedarf der »Symbolisierung«, die erst die Idee zum Methodenbegriff wandelt. So vollzieht sich das Geben eines Unendlichen als Geben eines Systems, eines in Einheit gefaßten Unendlichen. Erst als solche zusammengefaßte Unendlichkeit ist das System eigentlich System, der echte Organismus, in dem kein Glied für sich genommen werden kann, da in einem jeden die unendlichfache Beziehung zu jedem andern Glied und zum Ganzen lebendig ist, da jedes einzelne nur in und kraft dieser Beziehung seine Bedeutung hat. So gibt es den Teil nur in dieser Beziehung zum Ganzen; es gibt das Endliche und Abgetrennte nur, indem es zugleich das Unendliche und Unteilbare gibt. Die Disjunktion: Endlichkeit oder Unendlichkeit ist deshalb bei der Erörterung über das Wesen des Systems genau so abzuweisen wie die Entscheidung für oder gegen das Rationale oder Irrationale. Das System ist nicht bloß irrational oder bloß unendlich; es ist zwar auch irrational und auch unendlich, aber es ist eine Einheit von Endlich-Unendlichem, Rational-Irrationalem, die über den Gegensatz hinausliegt, weil sie sich in der Methode realisiert.

In der methodischen Bedeutung des Systems liegt der erste Ansatz zum Problem des Individuums beschlossen. »Sind nicht alle Systeme Individuen, wie alle Individuen auch wenigstens im Keime und der Tendenz nach Systeme?« (Fr. Schlegel). Die Setzung des Unendlichen als des Ueberendlichen, des ins Unendliche offenen und doch einheitlichen, gegliederten Systems, die Synthesis als solche ist die allgemeinste Darstellung des Individuums, das somit nicht nur als letztes Problem der Erkenntnis gelten darf, als das konkreteste und verschlungenste, sondern das als ganz allgemeines Problem bereits bei der Grundlegung philosophischer Methodik überhaupt auftaucht, um dann in allen Teilproblemen in verschiedener Konkretion wiederzukehren. Die organisierte Einheit einer unendlichen Mannigfaltigkeit, die das Individuum bedeutet, und deren abstrakter Ausdruck das System ist, läßt sich nicht erklären, weil sie sich der durchgängigen Bestimmung immer widersetzt, indem die Idee des Systems stets neue Bestimmung fordert und den Abschluß nicht zuläßt; denn der Abschluß hebt die Methode und die Setzung auf, durch die allein das System besteht.

Wenn also das Individuum nie »erreichbar« ist, weil seine Erkenntnis die Vollendung der Erkenntnis voraussetzen würde, so

ist doch in jeder Erkenntnis ein Individuelles erreicht. Denn jede Erkenntnis setzt es, wagt es zu setzen, obgleich sie weiß, daß die Vernunft Totalität fordert, die erst im Unendlichen sich herstellt, und daß der Verstand doch jeweils nur Vorläufiges und Endliches erreicht. »Am farbigen Abglanz haben wir das Leben.« Erkenntnis ist mehr als ein bedeutungsloser Ansatz, als eine Stufe im unendlichen Fortgang, in dem jedes erreichte Resultat gleich unwesentlich und belanglos ist. Nicht nur die Erkenntnis überhaupt und als solche ist als Ganzes zu würdigen, sondern es gilt zu begreifen, daß auch in jeder einzelnen Erkenntnis sich etwas auswirkt, das mehr ist als bloße Unendlichkeit, die nur in unendlicher Reihe darstellbar sein würde, und daher in Wahrheit nie darstellbar ist. Unendlichkeit ist nicht nur in der Reihe, sondern durchaus auch in jedem einzelnen Punkte und in jedem Uebergang gesetzt, dargestellt, wirklich; nicht als nur unendlich freilich, sondern als Endlich-Unendliches, als »Ueberendliches«; nicht als Vor- oder Nachendliches, sondern als Einheit in organischer, endlich-unendlicher Gestalt; nicht als Möglichkeit oder Notwendigkeit, sondern als erfüllte, im Fluß des Werdens seiende Wirklichkeit; nicht als das Allgemeine und nicht als das Besondere, sondern als das Individuelle, in dem die Gegensätze überwunden sind. Von diesem wissen wir, daß es ist; alles andere ist nur Hypothese und Ansatz. »Soviel versichere ich dir: ich bin über die wichtigsten Punkte mehr als gewiß, und obgleich die Erkenntnis sich ins Unendliche erweitern könnte, so hab ich doch vom Endlich-Unendlichen einen sicheren, ja klaren und mitteilbaren Begriff«[1]).

Diese Gewißheit entspringt in der Einsicht in das Wesen des Systems als eines synthetischen Begriffs. Die methodische Bedeutung des Systems, seine Bedeutung für jeden einzelnen Erkenntnisvollzug, besagt gerade dies, daß in jeder Erkenntnis Individuelles gesetzt, Unendliches begrenzt und dargestellt wird; daß in jedem »Schulbegriff« stets der »Weltbegriff« der Philosophie lebendig und wirksam ist. Das System ist nicht nur das Ziel der Philosophie, nach dem sie strebt, obgleich sie es nie erreichen wird; es ist nicht nur »Endzweck«, es ist vielmehr ganz allgemein »Zweck« in jeglicher Erkenntnis. Dabei aber bleibt es in jedem Zweck zugleich auch als Endzweck wirksam und erhalten. Den isolierten Zweck, der für sich allein bestände, ohne eine feste Beziehung zum Endzweck, gibt es nicht. Denn letztlich hat die Philosophie nur einen Gegenstand, in dem alle besondere Gegenständlichkeit in Einheit

1) Goethe W. W. Bd. 24, S. 161. (Cotta 1840.)

sich aufhebt. Aus diesem einen Gegenstand, der der Endzweck ist und die letzte Systemansicht bedeutet, fließen alle Einzelzwecke und besonderen Systeme. Er ist als »System der Zwecke« so gut Quell für jeden besonderen Zweck, wie allein der gesamte Organismus jedem seiner Glieder sein Leben spendet. Wie daher im Organismus jedes Glied, trotz aller relativen Selbständigkeit, nur durch das Ganze lebt, so ist im Zwecke das eigentlich Wirkende und Lebendige, der Grund seiner Fülle, stets der Endzweck als System der Zwecke.

Der Zweck und vor allem der Endzweck sind in dieser Betrachtung in rein methodischer Bedeutung zu nehmen; sie können nicht ohne weiteres aus der Kantischen Terminologie herübergenommen werden. Denn dem Endzwecke haftet bei Kant die gleiche Zweideutigkeit an, von der die Idee nicht frei war, und unter der auch die Begriffsbestimmung des »Weltbegriffs« zu leiden hat. Es ist immer die Verquickung des transzendentalphilosophischen Gesichtspunkts mit dem der praktischen Philosophie, der die Unklarheit hervorruft. Wie es der Idee nicht möglich war, ihre Bedeutung als »allgemein-logischer« Begriff voll zu entfalten, weil sie entweder negativ als das Regulativ theoretischer oder positiv als das constituens der praktischen Philosophie auftrat, wie auch dem »Weltbegriff« die Beziehung auf die Weisheit anhaftet, deren der »Lehrer im Ideal« bedarf, da er alle Erkenntnisse »ansetzt, sie als Werkzeuge nützt, um die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft zu befördern« (Kr. r. V.² 867), so ist der Endzweck eigentlich »kein anderer als die ganze Bestimmung des Menschen, und die Philosophie über dieselbe heißt Moral« (Kr. r. V.² 868). Als »unbedingter« Zweck (Kr. d. U. 304, 321) ist er »bloß ein Begriff unserer praktischen Vernunft und kann aus keinem Datis der Erfahrung zu theoretischer Beurteilung der Natur gefolgert noch auf Erkenntnis derselben bezogen werden. Es ist kein Gebrauch von diesem Begriffe möglich, als lediglich für die praktische Vernunft nach moralischen Gesetzen« (Kr. d. U. 326 f.). Von diesem Endzweck kann hier nicht die Rede sein; er ist schon eine Besonderung jenes Methodenbegriffes, auf den es ankommt. Er führt weit in die konkreten Probleme der Philosophie hinein; ein Begriff der Verwirklichung, ein Methodenbegriff bleibt er freilich. Aber er dient in der angegebenen Bedeutung ausschließlich der Realisierung der praktischen Gesetzlichkeit und steht auf einer Stufe mit dem Begriff des höchsten Guts und der Glückseligkeit [1]).

---

1) Vgl. Fortschr. S. 124 ff., besonders S. 131: Der Endzweck hat »für den Gebrauch der Freiheit des Menschen Realität.«

In der Durchführung des Kantischen Gedankens der Transzendentalphilosophie läßt sich aber diese Einschränkung im Begriff des Endzwecks nicht aufrechterhalten. Das eine philosophische System, das von ihm gefordert wird, drängt zur Erfassung einer allgemeinen Methode. Wenn der Zweck über die anfänglichen Schranken, die auch ihm die praktische Philosophie zu ziehen versucht, hinauswächst und zum unzweideutigen Begriff einer allgemeinen Erkenntnislehre wird, indem die Realisierung der Theoretik wie der Praktik nicht ohne ihn durchführbar ist, und auch die Aesthetik seiner bedarf, so muß auch der Endzweck zu dieser allgemeinen Bedeutung sich weiten. Er tut es, sobald er sich als Einheit der Zwecke, als ihr System begreift. Die Erkenntnis bedarf dieser letzten Zweck- und Systemeinheit, wenn sie nicht überhaupt ihre Einheit und ihren Systemanspruch preisgeben will. So drückt der einzelne Zweck, als Teilsystem, die Einheit der Zwecke, das System der Philosophie aus. »Durch ein Prädikat stelle ich mir nicht einen Teil von der Sache vor oder habe einen Begriff vom Teil, sondern stelle mir das Objekt selbst vor und habe von ihm einen Teilbegriff« (Refl, Erdmann II 439); dergestalt ist stets das Ganze im Teil wirksam, als der konkrete Urgrund einer Abstraktion. Darum aber darf man niemals beim Zweck sich begnügen, ohne in ihm zugleich den Endzweck zu setzen. Wenn der Zweck als Vertreter des Systems ein Begriff ist, ohne den keine Erkenntnis zustande kommt, so auch der Endzweck.

Die »allgemeine Logik« zeigt, daß der letzte systematische Urgrund, den der Endzweck vertritt, den nur eine letzte Systemansicht wiedergeben kann, in jeder einzelnen Erkenntnis wirksam ist; daß damit das Individuelle, obgleich es nie erklärt werden kann, doch in bestimmtem Sinn erreichbar, nämlich darstellbar wird und nicht nur in unendlicher Ferne als ewiges Ziel aufgerichtet bleibt. Die »Ueberendlichkeit« wird nicht begriffen und nicht in dem Sinn erkannt, daß sie rational gefaßt würde; aber sie kann als in jeder Setzung wirklich eingesehen werden. Erkenntnis ist gerade diese Setzung, ist Gestaltung eines Unendlichen; sie schöpft als Darstellung immerdar aus dem Letzten und Tiefsten, das das Wirkliche selbst ist, und versucht es auszudrücken und drückt es in der Tat wie immer unzulänglich aus.

Indem die Setzung die Einheit von Prinzip und System setzt, setzt sie das System gemäß dem Prinzip wie das Prinzip dem System gemäß. Das Mögliche geht im Notwendigen wie das Not-

wendige im Möglichen unter, während das Wirkliche ist. Die Gegensätze sind vereinigt, aber nicht nur äußerlich zusammengefügt; es entsteht nicht etwa aus der Zusammennahme von Prinzip und System die Setzung. Diese ist vielmehr das Ursprüngliche, in dem Prinzip und System sich aneinander finden. Nur zur Deutung möchte es dienen, wenn versucht wurde, im System das Ueberendliche, den ständigen Bezug zum Ganzen, zur Totalität nachzuweisen, der ihm doch auch erst kraft der Setzung zuteil wird.

3. Die Möglichkeit einer dreifachen Differenzierung der allgemeinen Methode.

Daß das Wesen der Erkenntnis, daß die Setzung »Schwebung« sei, bedeutet nichts anderes als daß die allgemeine Methode vollkommen frei von dem Uebergewicht eines ihrer Faktoren im Gleichgewicht sich vollziehe. Das schließt aber nicht aus, daß an dieser einen Methode je nach dem Ausgangspunkt verschiedene Betrachtungsweisen möglich sind. Die Besinnung auf die besondere Gegebenheit der Transzendentalphilosophie, die etwa in dem System einer Philosophie der Natur, der Sitten und der Kunst [1]) zu suchen wäre, fordert von sich aus die Möglichkeit einer dreifachen Ansicht der allgemeinen Methodengesetzlichkeit. Denn wenn auch gewiß die Philosophie der Welt der Natur, der Sitten und der Kunst sich nicht in logischer Entwicklung aus der Transzendentalphilosophie herleiten läßt, so muß sich doch die Unterschiedenheit der Methoden dieser drei Gebiete in der Transzendentalphilosophie der Möglichkeit nach aufzeigen lassen. Es sind in der Tat drei verschiedene Standpunktnahmen möglich: der Ausgang der Betrachtung kann rein in der Schwebung, in der Setzung, er kann im Prinzip und kann im System genommen werden. In dieser verschiedenen Ansicht stellt sich die eine allgemeine Methode jedesmal anders dar, und damit ist die Möglichkeit zu einer Differenzierung gegeben, die den Zusammenhang zwischen der transzendentalphilosophischen Betrachtung und der entwickelteren Methodik der gegenständlichen Mannigfaltigkeit herstellt; denn diese muß zufolge ihrer andersgearteten Gegebenheit andere Methoden fordern, die aber doch ein Ausdruck der ursprünglichen logischen Synthesis bleiben.

Der Standpunkt in der Setzung selbst ist der ursprünglichste; in ihm scheinen Kategorie und Idee ihre Bedeutung gänzlich

---

1) Diese von Kant aus naheliegende spezielle Form der Dreigliederung unterliegt hier nicht der Erörterung.

verloren zu haben. Der Gegensatz von Bestimmendem und Bestimmbarem ist so rein und ganz in schwebendes Gleichmaß aufgehoben, daß die Einheit ein für allemal gegründet scheint; aller Fortschritt ist überwunden, doch fließt das ruhevolle Gleichmaß nur aus der größten Spannung: nur unendlichfache Widersprüche vollenden sich in dieser reinen Ruhe. »Es ist ein ewiges Leben und Bewegen in ihr, und doch rückt sie nicht weiter«[1]).

Aber die Setzung selbst besteht nur für den Augenblick der Setzung, die Schöpfung ist im wahren Sinn das Werk des Schöpfers nur im Schaffen selbst. Nur im Werden hat sie ihr Sein, nur im Uebergang ihre Ewigkeit: dem Begriff der Vollendung ist alle Starrheit genommen; nur der Augenblick des Schaffens selbst ist Träger der Vollkommenheit. Es ist, wie Goethe es von der Natur ausführt: »Sie verwandelt sich ewig und ist kein Moment Stillestehen in ihr. Fürs Bleiben hat sie keinen Begriff, und ihren Fluch hat sie ans Stillestehen gehängt« (S. 380). Es ist die schlechthinnige Einheit von Sein und Werden, von Ruhe und Bewegung, wie ja die Einheit der Gegensätze überhaupt nur und stets in der Setzung sich vollzieht; nur im Uebergang ist sie wirklich. Das Uebergehen (*μεταβάλλειν*; Platon Parm. 156 ff.), das im Augenblick vor sich geht (*ἐξαίφνης*), ist zeitlos und damit ewig. Es ist jenes Wunderbare (*τὸ ἄτοπον τοῦτο, ἐν ᾧ τότ' ἂν εἴη, ὅτε μεταβάλλει* 156 D), das weder das eine noch das andere, auch nicht keins von beiden, sondern beides in einem ist: *ἀλλὰ ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις ἄτοπός τις ἐγκάθηται μεταξὺ τῆς κινήσεώς τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὖσα* (ebenda). Das Schweben ist vollkommen, weil das System in seiner Unendlichkeit ergriffen, das Prinzip restlos dargestellt ist. Das Prinzip hat die Idee in sich gezogen, an ihr sich geweitet und vollendet, das System ist ganz von der Kategorie durchdrungen, und alle bloße Unbestimmtheit ist aufgezehrt, so daß ihre Einheit keinen fortdrängenden, unbefriedigten Faktor mehr in sich birgt, kein bestimmendes Element, das nicht sein Bestimmbares, keinen unbestimmten Teil, der nicht sein ihm gemäßes Bestimmendes gefunden hätte. Die Freiheit von einseitiger Ueberlastung, die Gelöstheit von aller nur abstrakten, weil teilweisen Betrachtung ist das Wesen der Setzung. Sie ist deshalb im tiefsten Sinne frei, weil sie im höchsten Sinne gebunden ist, gebunden durch die vollständige Gemäßheit ihrer Pole.

Aber wie die Setzung nur im Uebergang, nur in sich selbst Bestand hat, so kann sie nie den Fortgang ins Unendliche zerstören.

---

1) Goethe W. W. (Cotta) 40, S. 386.

Sie hat ihn vielmehr in sich aufgenommen, ihn in sich zusammengefaßt. »Sie setzt alle Augenblicke zum längsten Lauf an, und ist alle Augenblicke am Ziel«[1]). Dennoch ist sie, so viel des Unendlichen und Vollendeten sie in sich bergen mag, und so sehr sie nur in ihm entspringt, nicht schlechterdings selbst vollendet; sie bedeutet nicht die Vernichtung der fortschreitenden Erkenntnis. Denn sie erfolgt stets unter bestimmten Voraussetzungen, nach einer Hypothesis und der Leitung eines Prinzips. Vom Standpunkt des Endzwecks, des letzten Systems, gilt daher jede Setzung nur bedingt und beziehentlich, genau wie sie von der Gesamtheit, dem »System« der Prinzipien aus nur hypothetisch gelten kann. Daher hat die Setzung ihre überendliche und eigentliche Bedeutung nur in ihrem Vollzug selbst. Sobald sie vollzogen ist, wird ihr Mangel in der Unzureichendheit für einen größeren Problembereich entdeckt, wird sie selbst als nur bedingt, als nur für *ihren* Kreis von Fragen jene Einheit herstellend erkannt.

Aber die Kritik an der Setzung fließt schon nicht mehr aus ihrem eigensten Wesen. Daß die Lösung zum Problem wird, eine neue Setzung die alte verdrängt, obwohl sie sie in ihrer beschränkten Sphäre nicht vernichten kann, setzt bereits einen *Standpunkt außerhalb der Setzung* voraus; und zwar ist er *zweifach* möglich: als Standpunkt im *Prinzip* und im *System*. Für die Methode als solche bleibt allerdings die »Einheit«, als welche nur sie Realisierung ist, bestehen: sie ist stets gleichermaßen Lösung wie Stellung des Problems; in ihr ergibt jede neue Problemlösung zugleich eine neue Problemstellung; soweit das Prinzip reicht, bestimmt, so weit ist das vorliegende Problem gelöst; so viel Anteil aber im Besonderen dem System zukommt, so viel ist noch ungelöste, wenngleich in Einheit gefaßte, »symbolisierte« Mannigfaltigkeit. Im Ausgang vom Prinzip wird stets ein Rest, eine unendliche Fülle des Mannigfaltigen und Unbestimmten, aber Bestimmbaren, für weitere Bestimmung »gegeben« bleiben; das System ist nie in dem Sinn erreichbar, daß es durchgängig bestimmt werden könnte. Die Kategorie, die im Prinzip wirksam ist, möchte die Bestimmung vollenden, aber die Methode hat sie im Prinzip neu geschaffen. So sind die Prinzipien nicht mehr *bloße* Verstandesbegriffe, wenn Verstand das Vermögen zu *denken, nicht* das Erkenntnisvermögen sein soll. »Synthetische Erkenntnisse aus Begriffen kann der Verstand also gar nicht verschaffen, und diese sind es eigentlich, welche ich schlechthin Prinzipien nenne« (Kr. r. V.[2] 357). Daher

1) Goethe W. W. Bd. 40, S. 387.

ist Erkenntnis aus Prinzipien etwas anderes als »bloße Verstandeserkenntnis, die zwar auch anderen Erkenntnissen in der Form eines Prinzips vorgehen kann, an sich selbst aber (sofern sie synthetisch ist) nicht auf bloßem Denken beruht« (Kr. r. V.² 358). Die Prinzipien sind in Beziehung zur Idee entstanden, sie sind die systematischen »Vernunfteinheiten« der Ideen [1]). Die Unendlichkeit der Idee hat sich in ihnen zur treibenden Kraft entwickelt, in ihnen wirkt die Idee, so daß nun recht eigentlich sie es sind, die das geschlossene System verachten und seine Offenheit fordern. Alle ihrem Resultat nach endliche und diskrete Setzung, die Setzung eines abgeschlossenen Ergebnisses suchen sie zu überwinden, indem sie seine Einführung in den kontinuierlichen Zusammenhang aller Setzungen überhaupt anstreben. Die einzelne Begrenzung, die in der Setzung vorliegt, wertet das Prinzip nur als vorübergehenden Haltpunkt, als nicht mehr unendlich, noch nicht wieder unendlich, aber als zur Unendlichkeit zurück- und vorwärtsstrebend.

So ist das Prinzip recht eigentlich der Feind des falschen und engen Systembegriffs. Die Erkenntnis ist durch das Prinzip beständiger Erweiterung fähig, ja es scheint oft das System gänzlich zu verschmähen, indem es das System nicht als Gegenpol anerkennt, sondern in sich beschlossen und aus sich bestimmt glaubt. Damit wird die systematische Methode vernichtet: denn indem das System aufhört, ein selbständiger Faktor zu sein und vom Prinzip abhängig wird, verliert die Erkenntnis die Möglichkeit, in jedem Augenblick auch Darstellung des einheitlichen Gegenstandes der Erkenntnis zu sein. Das eine jeweils herrschende Prinzip schreitet von Bestimmung zu Bestimmung, ohne imstande zu sein, mit jeder einzelnen Setzung wirklich den letzten Urgrund irgendwie, wenn auch in stets unzureichendem Symbol auszudrücken. Die Einheit der Erkenntnis, die nicht nur in der Einheit des Prinzips, sondern als Einheit des Gegenstandes erst in ihrem systematischen Charakter sichergestellt war, verliert sich, und es bleibt nur die Einheit des Ausgangs, die aber aus sich keine Einheit des Mannigfaltigen zu sein vermag. So führt die Betrachtung der Methode, die einseitig vom Prinzip ausgeht und nur in ihm eine Erkenntnisbedingung sieht, zum Skeptizismus. Die Vernunft wird dem Skeptiker zu einer »unbestimmbar weit ausgebreiteten Ebene« (Kr. r. V.² 790); das Prinzip selbst, aus seiner Beziehung zum System gelöst, in der ihm doch seine eigentlich »prinzipielle« Kraft, die Möglichkeit der Umspannung gegensätzlicher Richtungen erst kommt, verliert

1) Cohen: Kants Theorie der Erfahrung³ S. 654.

seine eigentümliche Bedeutung und hört auf, gesetzmäßiger Grundsatz zu sein. Es wird zu irgendeiner Annahme, die etwa in Gewohnheit gegründet ist, wobei »gegründet« schon zu viel besagt. Aber »alles skeptische Polemisieren ist eigentlich nur wider den Dogmatiker gekehrt, der ohne ein Mißtrauen auf seine ursprünglichen, objektiven Prinzipien zu setzen, das ist ohne Kritik, gravitätisch seinen Gang fortsetzt« (Kr. r. V.[2] 791). In dieser Kampfstellung hat der Skeptizismus sein relatives Recht und den Grund seiner positiven Arbeit. An sich ist er so gut unfruchtbar wie der Dogmatismus, da er die Möglichkeit der Erkenntnis im Grunde bestreiten muß, und er hat den Mangel »mit allen Dogmatikern gemein« (Kr. r. V.[2] 795), »nämlich, daß er nicht alle Arten der Synthesis der Verstandes a priori systematisch« übersieht.

Das echte Prinzip hat schon diese Gesamtheit der möglichen Systeme in sich aufgenommen, weil letztlich in ihm die Beziehung zum Endzweck, nicht nur zu einem beliebigen einzelnen Zweck, lebendig ist. Denn die Vernunft ist eine für sich bestehende Einheit, wie ein organisierter Körper, so daß jedes Glied um aller, und alle um eines willen da sind, »und kein Prinzip mit Sicherheit in einer Beziehung genommen werden kann, ohne es zugleich in der durchgängigen Beziehung zum ganzen reinen Vernunftgebrauch untersucht zu haben« (Kr. r. V.[2] Vorw. 23). Da das Prinzip ein Begriff der Methode ist, vermittelt ihm ihre Einheit seine unaufhebliche Beziehung zum System. Das System stellt sich vom Prinzip aus als Problem dar. Die im Prinzip anhebende Betrachtung kann also auf das System nicht verzichten, wenn sie überhaupt Sinn, der ihr erst aus dem Problem kommt, haben soll. In der Tat würde ja die letzte Konsequenz des Skeptizismus die Leugnung jedes Sinnes der Erkenntnis sein, weil sie mit dem System in dem Verzicht auf die Möglichkeit der Erkenntnis überhaupt zugleich das Problem leugnen muß. Die »Kritik« aber, die sowohl gegen den Skeptizismus, wie gegen den Dogmatismus gerichtet ist, erkennt mit dem Problem die Möglichkeit des Systems an; ja nicht nur seine Möglichkeit, sondern seine Notwendigkeit, denn das Problem kann nicht anders Problem sein, als daß es zugleich die Lösung enthält. »Also enthält Kritik und auch sie ganz allein den ganzen wohlgeprüften und bewährten Plan, ja sogar alle Mittel der Vollziehung in sich, wonach Metaphysik als Wissenschaft zustandegebracht werden kann« (Prol. 32). In jedem Prinzip ist der Keim des Systems antezipiert, weil anders die Methode nicht ihre Einheit setzen könnte, weil nur so Erkenntnis möglich ist. So ist es die Antezipation

d e s S y s t e m s i m P r o b l e m, was den Standpunkt des Prinzips kennzeichnet. Die Begründung liegt eben in der Vernunft als »durchgängig verknüpfter Sphäre« (Prol. 11), als welche auch Platon den Logos bestimmte: *τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων· διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν* (Soph. 259 E) [1]). Dabei aber ist es gerade vom Prinzip her wesentlich, daß diese Verknüpfung niemals als fertig, das System nie als geschlossen, sondern stets als ins Unendliche offen und bereit, jede neue Erweiterung der Erkenntnis in sich aufzunehmen, gedacht wird. Nur als lebendiger Zweck, als sich stets wandelndes und wachsendes Problem ist es der echte Methodenbegriff. Die Frage nach der Möglichkeit dieses Systems läßt sich immer nur dahin beantworten, daß es für die Erkenntnis notwendig ist, und daß in der Methode nicht seine Erklärung, aber mit dem Versuch der Deutung der Erkenntnis überhaupt auch seine Möglichkeit eine Deutung erfährt, die sich in der Gemäßheit von Prinzip und System darstellt.

Diese Gemäßheit fordert neben der Möglichkeit des A u s g a n g s vom Prinzip auch die vom S y s t e m. Denn wie die Erkenntnis einerseits als ins Ungemessene, aber doch systematisch, sich erweiternd vorgestellt werden mußte, so ist sie andererseits auch von ihrer systematischen Einheit aus als stets zu dieser zusammenstrebend und ihr gemäß sich entwickelnd zu betrachten. Wie das eine Mal die Freiheit des Prinzips zugleich die Notwendigkeit eines Systems mit sich führte, die die Freiheit in Grenzen band, in denen eine Wirkungsmöglichkeit gegeben war, in dem sie dem Prinzip als Problem gegenübertrat, so fordert jetzt die Freiheit der systematisch gegliederten Mannigfaltigkeit die Bestimmung des Prinzips von sich aus, um durch dasselbe ihrerseits bestimmt zu werden. Die ihrer Natur nach »architektonische« Vernunft verstattet »nur solche Prinzipien, die eine vorhabende Erkenntnis wenigstens nicht unfähig machen, in irgendeinem System mit anderen zusammen zu stehen« (Kr. r. V.^{2} 502). Dabei aber kommt alles darauf an, daß das System in seiner ganzen Weite gefaßt wird. Denn nur zu leicht versucht es die Prinzipien gänzlich aus sich heraus zu bestimmen und somit ihren eigentlich prinzipiellen Charakter aufzuheben. Zugleich aber vernichtet es damit auch sein Wesen als das eines in sich gegliederten Organismus; es nimmt sich selbst absolut und erstarrt; Dogmatismus ist die Folge. So sehr K a n t mit aller Energie gegen ihn an-

1) »Das Einzelne von dem Ganzen zu trennen, ist die völligste Vernichtung alles Logischen. Denn durch die Verflechtung der Begriffe entsteht uns der Logos.«

kämpft und ihm seine »Kritik« entgegenstellt, so ist er doch seiner Gefahr nicht immer entgangen. Die zahlreichen Aeußerungen, die die Erschöpfbarkeit und Vollendung des Kategoriensystems, seinen »geschlossenen Kreis« (Prol. § 39) behaupten, sind ein Rest von Dogmatismus, der sich einerseits als Rationalismus, andererseits als Empirismus offenbart, und dessen Grund zuletzt in der Enge der wissenschaftlichen Beziehung liegt. Aber dennoch weiß Kant recht gut, »daß die erste Idee, die sich der Verstand über ein System von Vorstellungen macht, gemeiniglich mehr in sich faßt, als man in der Folge durch langsame Bemühungen entwickeln kann« (Refl. II, 189), und mit gutem Recht sagt er von sich selbst: »Ich habe mich selbst nicht angeführt, sondern alles umgeworfen. Ich billige nicht die Regel, wenn man im Gebrauch der reinen Vernunft vorher etwas bewiesen hat, dieses nachher, wie einen festen Grundsatz, nicht mehr in Zweifel zu ziehen« (Refl. II, 21). So bedeutet ihm das System etwas anderes als dem Dogmatiker, von dem es heißt: »Er will etwas haben, womit er zuversichtlich anfangen könne« (Kr. r. V.² 501). Der wahren Kritik ist das System als methodischer Begriff nicht fertig und geschlossen; nicht als ob es das Prinzip vergewaltigen wolle, macht das System es von sich aus seinen vorgefaßten Plänen in endlichen Grenzen dienstbar, sondern es tritt in unaufhebliche Wechselwirkung mit ihm, aus der allein die Möglichkeit der Entwicklung für beide quillt.

Wie das System vom Prinzip aus sich als Problem und als Antezipation der Lösung darstellte, so genau das Prinzip vom System aus. Der Standpunkt im System braucht nicht mehr nach der systematischen Einheit zu fragen, vielmehr fordert er die Rechtfertigung dieser Einheit aus dem Prinzip und zwar ihre Rechtfertigung streng als unendliche; das Prinzip darf daher nicht, wenn es gleich vom System irgendwie »bestimmt« sein muß, als ausschließlich vom System aus bestimmbar gedacht werden; es muß seine Freiheit, die sich nur in unendlicher Abwicklung genug tun kann, vor dem Anspruch des falschen Systems bewahren und damit dessen Enge von sich aus überwinden.

So läuft die Betrachtung immer wieder darauf hinaus, daß beide Bedingungen nur in ihrer gegenseitigen Bindung, nur miteinander, kritische, methodische Erkenntnis zu bedeuten imstande sind. Das Prinzip ist die Kategorie, die — nicht das System, aber die Idee des Systems, die Idee schlechthin in sich aufgenommen hat und dadurch fähig wird, dem System zu korrespondieren; das System ist die Idee, die nicht mehr in der

Absolutheit der bloßen Forderung beharrt, sondern sich dadurch begrenzt, daß sie die Kategorie in sich aufnimmt. Vom reinen Standpunkt der Methode aus verschwinden die widerstreitenden Behauptungen des Skeptizismus und Dogmatismus, lösen sich die Antinomien, in der Erkenntnis, daß weder das Endliche noch das Unendliche an sich in Frage steht, sondern die »synthetische« Einheit beider, die sich als Prinzip und als System in ihrer notwendigen Zweiseitigkeit ausdrückt. Die schematisierte Kategorie ist ihrem Wesen nach der symbolisierten Idee »gemäß«.

Aus der Möglichkeit, die »allgemein-logische« Methode sowohl vom Prinzip, vom System, wie von der Setzung her zu betrachten, ergibt sich die Beziehung dieser Methode zu dem konkreteren Gegenstandsgebiet der theoretischen, praktischen, ästhetischen Methode. Die theoretische Philosophie entwickelt ihre Methode kraft ihrer besonderen Gegebenheit, der Welt der Natur, aus der abstrakten Möglichkeit der Standnahme im Prinzip: das Prinzip wird zum theoretischen Grundsatz, mit dessen Hilfe das Problem, das System der Naturgegenständlichkeit errichtet, besser bestimmt werden soll. Der Nachdruck ihrer Methode liegt wesentlich im Bestimmen: das System, obwohl es unerläßlich in jeder einzelnen Erkenntnis antezipiert werden muß, bleibt unerreicht, so sehr es als Problem gegeben sein mag, als Problem sich selber stets von neuem gibt. Für die praktische Philosophie ist das System ebenfalls gegeben, aber nicht sowohl als Problem denn als Lösung. Die praktische Philosophie nimmt ihren Ausgang im System: der Endzweck, der als theoretischer wesentlich unendliche Aufgabe ist, ist als praktischer die praktische Gewißheit, die es im Grundsatz zu erreichen gilt. Die Frage geht nicht auf ihn, sondern — so sicher allerdings in ihm wieder stets die Gesamtheit der praktischen Grundsätze antezipiert ist, die ja nicht anders sinnvolles, im Prinzip lösbares Problem zu bilden vermöchten, — auf das praktische Prinzip. So liegt das Wesen der praktischen Methode vor allem im Reflektieren. Die theoretische Philosophie sucht den Zweck, der mit ihren Mitteln erreichbar ist; die praktische hat den Zweck, und sucht nach den Prinzipien seiner Realisierung. Die theoretische Philosophie kann den Zweck nur suchen, nur zur Darstellung des Systems durch das Prinzip kommen, indem sie das Prinzip zur höchsten Differenzierung steigert; ihre Methode ist daher individualisierend. Die praktische fragt nach den Grundsätzen, die zur Erreichung ihres Zwecks führen: sie muß versuchen, allgemein-

gültige Grundsätze zu finden, die das praktische Ziel zu verwirklichen imstande sind; ihre Methode ist generalisierend. »Wenn die Maxime der Handlung nicht so beschaffen ist, daß sie an der Form eines Naturgesetzes überhaupt die Probe hält, so ist sie sittlich unmöglich« (Kr. pr. V. 69 f.). Das Naturgesetz muß zum »Typus der Beurteilung« werden. Freilich nicht das spezielle Naturgesetz, wohl aber die Allgemeinheit des Prinzips zeichnet das »Gesetz der Freiheit« aus, die »bloße praktische Form, die in der Tauglichkeit der Maxime zur allgemeinen Gesetzgebung besteht« (Kr. pr. V. 74). Die Theorie sucht das System, das ihrem Grundsatz gemäß ist, die praktische Philosophie aber die moralischen Grundsätze der Handlungen, die dem Endzweck gemäß sind [1]). So drückt sich vom Standpunkt der Transzendentalphilosophie die Differenzierung der »Gebiete« in der Unterschiedenheit der Methoden aus; die Transzendentalphilosophie kann und muß die Möglichkeit dieser Differenzierung nachweisen. In den neuen Methoden aber gibt sich der neue Gegenstand, indem er zugleich jedesmal das ihm gemäße Prinzip fordert; denn nur in dieser Beziehung von Prinzip und Gegenstand besteht die Methode. Aber wie die Differenzierung der Methoden auf der einen Seite über sich hinaus auf die Einheit der Methode in der Transzendentalphilosophie, die für die Philosophie als ganze die Einheit des Prinzips vertritt, hinweist, so nach der andern Seite auf den gemeinsamen »Boden«, dem sie alle entspringen, und in dem sie sich erfüllen, auf die Einheit des Systems als Einheit des Gegenstandes, die eine allgemeine Geschichts- oder Kulturphilosophie zum Problem hat. Von hier aus erscheint die Besonderung als Abstraktion am Gegenstand, indem der letzlich nur eine und konkrete Gegenstand aller Philosophie auf dieser Durchgangsstufe nach seinen abstrakten Momenten betrachtet und in dieser Abstraktion als neuer Gegenstand behauptet wird.

Als Abschlag gewissermaßen auf diesen letztlich einen Gegenstand ergibt sich auch hier, in der Ebene der Besonderung, eine vorweggenommene Einheit in der Methodik des Kunstwerks. Die Aesthetik hat ihren Stand in der Setzung selbst und kann dadurch, da ja die Setzung der ursprünglichste Ausdruck des Wirklichen war, den reineren Symbolcharakter gegenüber der theoretischen und praktischen Philosophie für sich in Anspruch nehmen. Sie bedarf nicht des Prinzips, um von ihm aus das System zu suchen, nicht des Systems, um zum Prinzip zurückzufinden. Sie hat beides,

1) Vgl. Fortschr. S. 127.

das System, als ob es durchgängig im Prinzip verankert wäre, das Prinzip, als ob ihm der Zweck vollständig adäquat gegeben sei. So kennt sie weder den induktiven noch den deduktiven Weg, kennt den W e g überhaupt nicht, sondern ist in Wahrheit alle Augenblicke am Ziel, wie es von der Setzung als solcher gilt. Auch von der theoretischen und praktischen. Aber von der ästhetischen im besonderen Grade, denn die Eigenart der theoretischen Gegenständlichkeit fordert über jede Setzung hinaus den Fortgang zum schließlich unendlichen System, die der praktischen Gegenständlichkeit den rastlosen Rückgang, der fürwahr auch Fortgang ist, vom gegebenen Endzweck zum gesuchten Prinzip. Es ist in der theoretischen Philosophie ein Uebergewicht des Prinzips, in der praktischen ein solches des Systems unverkennbar; in der Aesthetik aber herrscht volles Gleichgewicht, reine Schwebung und Einklang. Bestimmung und Reflektion haben sich in unlöslicher Einheit gefunden.

Notizen.

Die ernste Selbstbesinnung, zu der heute der deutsche Geist verpflichtet ist, ruft ihn zu immer neuer Betrachtung seiner großen geschichtlichen Tradition auf. Die mit neuer Kraft beginnende Arbeit an den philosophischen Systemen des deutschen Idealismus, die ihr Werden und ihren Zusammenhang deuten will, ist nur ein Ausdruck dieses Bestrebens, die tiefen und echten Grundlagen unseres geistigen Lebens wieder aufzudecken. So sehr hierbei der Blick über diese großen Systeme hinausgelenkt wird, so scheint doch mit ihrem Ende die philosophische Entwicklung des 19. Jahrhunderts abzubrechen. Die Ströme versanden scheinbar, um erst im Neukantianismus wieder aufgegraben zu werden. Erich Rothacker will in seiner Einleitung in die Geisteswissenschaften (J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 1920), von einem ganz anderen Standpunkte aus die Wissenschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts überblicken. Er geht von Hegel aus und endet bei Dilthey, an dessen Gedanken er vielfach anknüpft; wie Dilthey steht er zwischen Philosophie und Geschichte. Zwar ist sein Ziel eine Logik der Geisteswissenschaften; aber der Weg dazu führt durch die Methoden der Einzelwissenschaften, die in ihrer historischen Entstehung und Verflechtung begriffen werden sollen. So ist diese Einleitung in die Geisteswissenschaften eine Geschichte ihrer Strukturen und ihrer Gesinnungen. Soviel sich gegen eine philosophische Einleitung sagen läßt, die aller systematischen Gesichtspunkte entbehrt, so ist doch der Wert einer solchen Betrachtungsweise nicht zu verkennen. Den Einzelwissenschaften den ihnen selbst oft unbewußten Zusammenhang ihrer Methoden mit denen der andern Wissenschaften klarzumachen, durch Verfolgung allgemeiner geistiger Strömungen die Geschichte der Wissenschaften zu erhellen, ist gewiß eine große Aufgabe.

Rothacker verfolgt mit besonderer Liebe eine bisher vielleicht zu sehr zurückgetretene Linie, die den Beginn des Jahrhunderts mit seinem Ende verbindet. Die historische Schule tritt neben die philosophische, begleitet sie und löst sie ab. Deshalb bedeutet das Erlöschen der philosophischen Spekulation kein Abbrechen der geistigen Gesamtentwicklung. Schon, wenn man den Inhalt des Buches überblickt, tritt diese Auffassung als das Wesentliche

und Eigenartige hervor. Die Kapitel behandeln Hegel und die Geisteswissenschaften, die historische Schule (Savigny, der Lebensbegriff der historischen Schule), Hegel und die historische Schule, die politische Historie, den Positivismus und Wilhelm Dilthey. Aber auch in den Kapiteln, deren Namen nichts davon andeutet, wird besonderer Wert darauf gelegt, das Fortwirken der romantisch-idealistischen Tendenzen auch in den Zeiten der Jahrhundertmitte und des Jahrhundertendes zu erweisen.

Savigny tritt neben Hegel. Wenn man nicht die Größe der Persönlichkeit und der Leistung, sondern die Kraft des Fortwirkens im Auge hat, mag diese Ordnung Geltung haben. Denn natürlich ist es nicht Savignys ausgesprochene Lehre, die solche Wirkung hatte, sondern seine mit den tiefsten geistigen Bewegungen seiner Zeit mitklingende gesamte Haltung, die ihn zum Stifter der historischen Schule macht. Es ist ein glücklicher Gedanke, in Savignys Lebensgefühl trotz seines Mangels an spekulativem Interesse die Wirkung der deutschen Geistesmächte seiner Zeit aufzuzeigen. Seine Verwandtschaft mit den Systematikern der Philosophie ist schwer klarzustellen, weil er keine ihm selbst bewußte Philosophie hat, sondern mehr eine philosophische Grundstimmung, eine innere Gebundenheit, die seine Stellung trotz aller Systemlosigkeit eindeutig, fest, klar und echt macht. Während die Philosophen sich selbst verstehen und sich selbst erklären, bedarf Savignys Weltanschauung einer philosophischen Analyse, die sich nicht mit der Erklärung des geschriebenen Programms seiner Schule noch mit dem Nachweis der Abstammung seines »Volksgeistes« begnügen darf. Vielmehr ist es notwendig, das Ganze seiner Persönlichkeit zu erfassen, um zu begreifen, warum gerade er zum Führer der historischen Schule wurde. Rothacker kommt auf diesem Wege ein Stück vorwärts. Er vergleicht etwa Savignys Lebensgefühl mit dem des jungen Hegel und zeigt, daß zwischen Hegel und Savigny mehr Uebereinstimmung herrscht, als man bisher glaubte. Aber er tut nicht gut daran, als das für Savigny Kennzeichnende den Geist der Restauration, seine konservative Gesinnung hinzustellen.

In Savignys Natur findet sich vielerlei zusammen; es ist bezeichnend, daß er sowohl als Vater der »Begriffsjurisprudenz« (Kantorowicz) wie als Vorläufer des »Freirechts« (Manigk) dargestellt worden ist; daß er sehr eng mit der Romantik zusammenhängt und doch der Typus eines durchaus klassischen Menschen ist. Gerade seine Vielfältigkeit macht ihn zum Vertreter einer Epoche und zum Meister einer Schule. Was auf lange Zeit weiterwirken soll, darf niemals einseitig, eindeutig, fertig sein; es muß immer etwas von der letzten Unausdeutbarkeit und Widerspruchsfülle des Lebens in sich haben Was aber gerade das deutsche Geistesleben beeinflussen soll, muß die der deutschen Natur eigentümlichen Elemente in sich tragen: den romantischen Urgrund und das Streben nach der klassischen Harmonie. Savignys Programm zeigt die Liebe für das still Werdende, die Feindschaft gegen alles »Gemachte«, den roman-

tischen Haß gegen den »völlig unerleuchteten Bildungstrieb« des 18. Jahrhunderts. Doch ist dabei seine Arbeit dem Nacherleben der klassischen Jurisprudenz der Römer gewidmet und jedes seiner Werke vom ersten an ein Muster klassisch vollendeter Gestaltung. Dies ist die eigentümlich deutsche, in sich zusammengesetzte und einige Grundstimmung, von der die historische Schule durchdrungen ist — und eben deshalb hört mit dem Zurücktreten der philosophischen Spekulation ihre Wirkung keineswegs auf.

Wie unter der Decke der politischen Geschichtsschreibung und des Positivismus die idealistischen Strömungen weiterfließen, wie auch Ranke und Scherer trotz ihres »Realismus«, trotz aller Polemik gegen die philosophische Spekulation von diesen Strömungen getrieben werden, wie schließlich in Dilthey eine neue Selbstbesinnung der Geisteswissenschaften beginnt, das wird unter Verwertung einer Fülle von Stoff dargelegt. Soweit die Geschichte der Einzelwissenschaften schon durchgearbeitet ist, werden die Ergebnisse übernommen; oft ist aber die Arbeit erst zu tun. Dadurch bekommt die Darstellung zuweilen etwas Ungleichmäßiges; so, wenn etwa über Baurs Epochen der Kirchengeschichtsschreibung (S. 20 bis 30) allzu ausführlich berichtet wird, während Joh. Ed. Erdmann (S. 14, 31) nur erwähnt, aber nicht gewürdigt wird. Ueberall wird der Versuch gemacht, nicht an die ausgesprochene Theorie, sondern an die wirkliche Struktur der einzelnen Wissenschaft anzuknüpfen. Der Wunsch, zum lebendigen Wirken durchzudringen, führt auch zur Verwertung des Kreises, dem der einzelne Gelehrte angehört, und seiner anregenden Wirkung auf ihn, sowie der Lehrer, von denen er gelernt hat, wobei immer die Jugendzeit des Gelehrten besonders gewürdigt wird.

Dabei sind sicherlich sehr aufschlußreiche Punkte berührt. Oft zeigt sich eine überraschende Uebereinstimmung der Methoden auch bei scheinbar sich sehr fernstehenden Wissenschaften, eine deutliche, unmittelbare Einwirkung; wie etwa die von Savigny über Jak. Grimm auf Scherer (Rechtswissenschaft — Altertumswissenschaft — Poetik). Es ist begreiflich, daß bei der Behandlung der Jurisprudenz und Theologie, Aesthetik und Geschichtswissenschaft, Kunstwissenschaft und Staatswissenschaft auf die einzelne Wissenschaft oft nur ein Streiflicht fallen kann. Aber diese Ungleichmäßigkeit und die ungeklärte Verwendung so komplexer Begriffe wie Rationalismus, Empirismus, Individualismus, Radikalismus, Naturalismus, Historismus, Positivismus scheint doch darauf hinzudeuten, daß eine Gesamtbetrachtung der Geistesgeschichte des Jahrhunderts zu einer wirklichen Ordnung und Klarheit nur gelangen kann, wenn sie sich einen philosophischen Standpunkt sichert, von dem aus eine Ueberschau möglich ist. Der Zwiespalt zwischen Geschichte und Philosophie, der auch bei Dilthey unverkennbar ist, um dessen Klärung oder Auflösung heute in der Philosophie gerungen wird — er ist auch diesem Buche nicht erspart geblieben.

Freiburg i. B.

Fritz Pringsheim.

Karl Joël, Geschichte der antiken Philosophie. Erster Band. Tübingen 1921, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). XVI und 990 S.

Joëls Buch ist bereits von vielen Kritikern verschiedener Richtungen besprochen und beurteilt worden; aber da es eine Leistung darstellt, welche schwerlich überschätzt und kaum genügend oft gepriesen werden kann, so ist auch eine verspätete Anzeige immer noch nicht überflüssig. Zwingend ist zunächst der Eindruck wohl auf jeden Leser, daß das Auszeichnende dieses Buches die große Kraft der Synthesen ist, die Joël zwischen griechischer Landschaft und griechischem Menschentum, zwischen Menschentum und Wissenschaft, Wissenschaft und Philosophie zu vollziehen vermocht hat; eine synthetische Kraft, die weiterhin nicht nur die einzelnen Schulen und Denker, sondern auch in jedem einzelnen Lehrsystem die Doktrinen bis zu den winzigsten Fragmenten in große Zusammenhänge stellt, die ihrerseits weder in leerer Luft abstrakt konstruiert noch in unkontrollierbarer Ahnung erschaut, sondern vermöge eines souveränen Ueberblickes über die Gesamtheit der hellenischen Kultur und kraft eindringender Beherrschung der intimsten Philologica vom Verfasser gefordert und erschlossen worden sind. Weniger aber ist bisher von den Beurteilern darauf hingewiesen, daß Joëls Gabe und Kunst, die Geistesgeschichte zu behandeln, nicht nur in der Idee eine Vereinigung von Intuition und Erudition — bisher nur getrennt vertreten durch Gegenspieler wie Burckhardt und Zeller — sein will, sondern daß diese Vereinigung hier notorisch bereits zu Ergebnissen und Erfolgen geführt hat, wie sie die getrennt marschierenden Parteien bisher nicht erzielt haben. Mir scheint, den reichsten Gewinn trägt das Kapitel über Heraklit davon. Bedenkt man, wie die isolierende Betrachtung gewisser Historiker aus Heraklit bald einen Absolutisten, bald einen Relativisten, einen einseitigen Physiker und einen fanatischen Logiker, einen Rationalisten und einen Orphiker und was noch alles gemacht hat, wobei dann nur allzu oft drei Viertel der Zeugnisse unter den Tisch fielen, und vergleicht man nun mit jenen dünnen Linien das volle Bild, das uns Joël geschenkt hat, so ist ein Zweifel nicht mehr möglich, daß seine Methode für Heraklit Interpretationen ermöglicht hat, die selbst so peripherisch anmutende Fragmente wie Nr. 7 und 67 umfassen. Vielleicht fragt mancher sich anfangs, ob einige Aufspürungen nicht übertrieben sind wie die des Zusammenhanges zwischen dem gehemmten praktischen Herrschaftsdrang in dem Altjonier und seiner vergeistigten Entladung in der theoretischen Weltmonarchie des großen Denkers; oder ob wirklich Heraklits Kampf mit dem Zeitgeist in Politik und Moral so eng verbunden gewesen sei mit seiner theoretischen Philosophie, aber jeder wird einsehen, daß der Erfolg die Joëlschen Problemstellungen vollauf rechtfertigt. Noch nie ist mit solcher Evidenz gezeigt worden, wie der nach so vielen Seiten ausstrahlende Kampfeseifer Heraklits gerade in seiner Gesamtheit

nur die Entfaltung des kritischen Prozesses darstellt, in dem sich das Denken selber heraufbildet; zahlreiche Zeugnisse, die bisher abseits blieben, sind nun hineinbezogen in die alles beherrschende Erkenntnis Heraklits: daß das Denken das Allgemeingültige erfaßt und daß Sophrosyne und Logos einen und denselben Gipfel darstellen, den es zu erklimmen gilt. Heraklits Lehre ist der Spiegel, den das jonische Genie seiner Epoche vorhält; das ist das gesicherte Resultat gegen so einseitige und gänzlich abgeirrte Konstruktionen, wie sie namentlich Reinhardts Parmenidesbuch brachte. Das Ineinanderleben von Seele und Welt, das Koinzidieren von Subjektivität und Objektivität, das Zugleichsein der alogischen Aufhebung aller Bestimmungen mit dem Siege des Logos selber, dies ist, soweit ich sehen kann, noch nie mit einer solchen Notwendigkeit aus dem Geiste Heraklits abgeleitet worden. — Jeder Denk. r, von den Milesiern an bis zu den Kyrenaikern, mit denen dieser erste Band abschließt, hat irgendwie neues Licht erhalten, aber auf keinen ist reicheres und helleres gefallen als auf den „dunklen" Heraklit.

Heidelberg. E. Hoffmann.

J. Obermann, Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazālīs. Ein Beitrag zum Problem der Religion. Wien und Leipzig, Universitäts-Verlagsbuchhandlung Wilh. Braumüller, 1921. XV und 344 S.

„Eine Wiederholung griechischer Gedanken in arabischen Buchstaben" — so etwa lautet nach einem Ausspruch von E. Rénan das europäische Werturteil über die arabische Philosophie. Im besonderen vermißt man die national-eigentümliche Durchdringung der angeblich künstlich aufgepfropften wissenschaftlichen Bildung. Und in der Tat hinterläßt selbst die 1901 erschienene Geschichte der Philosophie im Islam von T. de Boer, der doch gewiß mit dem damaligen Stand der Forschung vertraut war, einen etwas mageren Eindruck. In J. Obermann ist dem arabischen Denken ein Interpret entstanden, der mitberufen scheint, die „arabische Lücke" in der Philosophie auszufüllen. Bereits früher wies er auf die weitgehende Selbständigkeit der arabischen, oder genauer gesprochen, der islamischen Philosophie hin: ihr Heimatboden ist der Koran, ihr Erreger die Glaubensnot der Denkenden schon unter den ältesten Mohammedanern, war doch das Buch des Propheten mit geschichtlich beispielloser Schnelligkeit die Norm für ganze Völker geworden. Und als man, besonders seit der Abbasidenzeit, griechische Denkformen übernahm, geschah es zum Zweck der Lösungsmöglichkeit für die eigenen Probleme. Und man übernahm nicht bloß. In scharfer Untersuchung der arabischen Terminologie zeigte O., daß z. B. „wudschūb" nicht einfach die arabisierte *ἀνάγκη* ist, sondern den Niederschlag der islamischen Eigenarbeit in sich aufgenommen hat von der orthodoxen, auf Allahs Willkür beruhenden, für den Menschen fatalistischen Notwendigkeit mit vorislamischer „dahr" -, etwa *μοῖρα* - Erinnerung bis zur eleatisch anmutenden kausalen Notwendigkeit der Vernunft

nach, wie schon die ersten Rationalisten im Islam, die alten Mutaziliten, erklärten (Das Problem der Kausalität bei den Arabern in Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd. 29 und 30; s. 30 S. 65 ff.).

Obermanns besondere Untersuchung gilt dem Abū Ḥāmid al-Ghazālī, dem Abuhamet oder Algazel der mittelalterlichen Scholastiker. Selbst in den gediegensten europäischen Uebersichten pflegt er als „skeptisch-mystischer Zersetzer der Philosophie" abgetan zu werden. Als Mystiker, wohl weil der in der Mitte der Dreißiger stehende hochgefeierte Bagdader Professor auf alles verzichtend jahrelang in die Einsamkeit ging, weil er, wie überall, so auch im Sufismus gesucht hat und sufische Lebensweise bis an seinen Todestag, den 19. Dez. 1111, beibehielt. Den Skeptiker aber sieht man in ihm, weil er im „tahāfut al-falāsifa" (destructio philosophorum) den Rationalismus des dogmatisch gewordenen Aristotelismus an seinen Widersprüchen „ineinanderstürzen" läßt. Aber in Wirklichkeit ist der scharfe Denker Ghazālī den sufischen Spekulationen unerbittlich feind: die Emanationslehre verspottet er als den Versuch, die Kluft zwischen dem peripathetisch gedachten Gott „al-sabab al-auwal" (πρώτη αἰτία) einerseits und der Welt andrerseits zu vertuschen, und er ringt sich zu der Erkenntnis durch, daß der Asket, der die Aufgabe seines Lebens in der Flucht vor dieser Welt sieht, eben dadurch seine, der religiösen Innerlichkeit ermangelnde Abhängigkeit vom Irdischen genau so beweist wie der Weltsüchtige, der die objektiven Bedingungen des Lebens zum subjektiven Zweck erhebt. Und „skeptischer Zersetzer der Philosophie" ist Gh. nicht mehr als — Kant. Ein Kritizist, Subjektivist, Idealist, befreit er durch nüchterne Abgrenzung die Philosophie von dogmatischen Rücksichten und sichert in einer vom rationalistisch-philosophischen Dogmatismus geläuterten Religion dem „divinistischen" Motiv im Menschen volle Bewegungsfreiheit. Wie Descartes stellt er alle Erkenntnis der Dinge so lange zurück, bis er das Erkennen selbst auf seinen Ursprung, seine Kriterien und seine Grenzen untersucht hat. Wie Hume führt er die Notwendigkeit der empirischen Kausalität auf Ideenassoziation durch Gewohnheit zurück. Die Abwägung der intelligiblen Urteile gegen die Erfahrungsurteile sichert der Vernunft die vollständige Souveränität gegenüber den Sinneswahrnehmungen, aber Geltung auch nur innerhalb des Gebietes der Erfahrung. Es geht nicht an, parallel zur Physik eine Metaphysik konstruieren, ins Ueberempirische eindringen zu wollen mit den Kategorien, die doch nur Denkformen sind, oder mit den Gesetzen unseres Raum- und Zeitbegriffes, der nur eine der Vorstellung des denkenden Subjekts anhaftende Relation ist. Aber diese Beschränkung bedeutet keine Skepsis; kann alle Naturerklärung nur Naturbeschreibung sein, so bleibt die Welt voller Wunder, die der kritischen Vernunft jenes „Staunen über den Alltag", jenen unbehinderbaren Kausalitätsdrang eindrücken, der die Wurzel aller religiösen Erkenntnis ist.

So verschmilzt in Gh. der Forscher mit dem Gottessucher, der die Religion subjektivieren, verinnerlichen will, und der nun auch wieder bereit ist, auf einige Zeit eine Professur in Nisapur zu übernehmen. Er setzt der fides quae creditur die fides qua creditur entgegen und fordert statt der Theologisierung des äußeren Handelns im mechanisch-kasuistisch gewordenen offiziellen Islam und statt der Theologisierung des Gefühls im Sufismus eine Religionswissenschaft als die Erziehung des Menschen zu der ihm eigenen ursprünglichen Religiosität. Gegründet ist diese Religionswissenschaft auf Gh.s Psychologie, bei der O. das divinistische Prinzip trefflich herausarbeitet. Die Spannung aber zwischen dem sittlichen Postulat der Divinistizität des Menschen und dem tatsächlichen Stand weckt von selbst das Gnadenbedürfnis, und so führt die Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis, die Gh. als im Menschen absolut und tatsächlich gegeben ansieht, während mangelnder Gottesglaube nur auf Schwäche des Deutungsvermögens beruhe. In einem wegen seiner Willensanalyse höchst beachtenswerten Abschnitt „Erkenntnis und Deutung" zeigt O. mit tiefinnerlichem Verständnis, wie Gh. durch die aus dem Momente des physikalischen und des voluntaristischen Mechanismus erwachsenden Hinderungen hinüberdringt zu seiner universalen subjektiven monotheistischen Religion im Gegensatz zu den sozialen partikularen objektivierten, höchstens henotheistischen Religionen.

Bei alledem will Gh. keine neue Religion bringen. Er ist bedingungsloser Moslem, der den innerlich gefaßten, von ihm für den ursprünglich gehaltenen Islam wiederbeleben will. Stets ist das Besondere nur die Begriffsbestimmung, die systematische Begründung, das Füllen mit neuem Gehalt. Das zeigt sich auch in der Ethik. Die Ausdrücke für die Stufen des religiösen Werdens sind übernommen, so zwar, daß z. B. die Buße nicht eine äußere, dem Gottlosen auferlegte Sühne ist, sondern eine allgemein notwendige subjektive Vorbedingung der Religiosität. Und Freiheit bedeutet den Zustand des Herzens, in dem die animalischen Werte keinen Platz mehr haben. Höchstes Ziel aber der Entfaltung der religiös-sittlichen Persönlichkeit ist die die Menschenliebe einschließende Liebe zu Gott, als dem vollkommensten Gegenstand aller drei Arten der Liebe, der biotischen zum Schöpfer und Erhalter, der perzipierenden, d. i. dem Wohlgefallen an dem vollendet Guten und Schönen, und der individuellen Liebe, die keiner Erklärung fähig noch bedürftig ist.

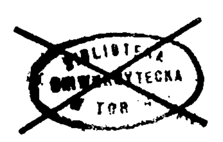
Die Darlegung der oft so überraschend modern anmutenden Weltanschauung Gh.s ist durch ständige Quellenbelege gesichert. Wichtige Stichsätze werden im arabischen Wortlaut aufgeführt. Bei dem guten Index erübrigt sich eine Einzelverweisung hier. Die Förderung der in letzter Zeit reger gewordenen Ghazālī-Forschung liegt vor allem darin, daß O. das Phänomen des moslemischen Subjektivisten in seiner Ganzheit zu erfassen sucht, daß er, wie in seine Werke, so auch in seine Persönlichkeit sich eingelebt hat — Gh.s Schriften sind zumeist

Bekenntnisse, man vergleiche u. a. das tiefernste Kapitel vom „religiösen Schein". Da die Grundanschauungen absichtlich von den akzidentiellen Begleitumständen losgelöst sind, vergißt man auf weite Strecken, daß man es mit einem Mohammedaner der ersten Kreuzfahrerzeit zu tun hat, eine Tatsache, die sich dem Leser von Gh.s Schriften zunächst hindernd in den Weg stellen mag. Andrerseits sind aber auch die Parallelen zu neuzeitlichen philosophischen und religionswissenschaftlichen Systemen mehr vorsichtig angedeutet als aufdringlich durchgezogen.

Gh. ist wenigstens nach europäischem Maßstab ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Wenn sich auch unter den 69 Werken, die Brockelmanns Geschichte der arabischen Literatur, I, 421 ff. aufführt, viele kleine finden, so würde doch allein sein „iḥjā 'ulūm al-dīn" (Wiederbelebung der Religionswissenschaften, vgl. die Teilübersetzungen von H. Bauer, Islamische Ethik, Halle 1917 ff.), ins Deutsche übertragen, mehr als 3000 Quartseiten füllen. Dazu ist er vielseitig und, was die Forschung besonders erschwert, der Mann der großen Wandlungen. Um so anerkennenswerter ist es, daß O. es gewagt hat und es wagen durfte, die großen Linien zu ziehen, die der Einzelforschung als Richtlinien werden dienen können. Sehr wichtig wird auch die Prüfung der Wirkung dieser „Zierde des Islam" auf seine Glaubensgenossen sein. Gewiß haben sie den bis heute vielgefeierten „Imam" und „Beweis der Religion" nie völlig begriffen, wie er Zeit seines Lebens zumeist der unverstandene Einsame war. Aber wie bei all seinem Kampf gegen kasuistische Verknöcherung und dogmatische Versteifung sich seine religiöse Innerlichkeit mit regster Kirchlichkeit nicht nur vertrug, sondern geradezu darin ihren Ausdruck fand, so hat sie sich je und dann bis heute einzelnen als schwächere oder stärkere Mithilfe zur vergeistigenden Durchdringung des rechtlich-ritualistischen Islam erwiesen. Immer wieder wurden seine Bücher, auch gerade die aus seiner Reifezeit, in der ganzen mohammedanischen Welt abgeschrieben und später gedruckt, nicht nur bei den Sunniten, sondern auch bei den Schi'iten, z. B. in Teheran. Und manche Anschauung des islamischen Modernismus wird uns weniger modern anmuten, wenn wir uns das Weiterleben, oder wenigstens das Weitervegetieren dieses „Regenerators der Religion" vergegenwärtigen.

Gehalten ist O.s tiefgrabende und weitwirkende Untersuchung in einer klaren, bisweilen von rein sachlichem zu fast werbendem Ton übergehenden Sprache.

R. Strothmann-Pforta.


TECKA



LOGOS

Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Julius Binder, Rudolf Eucken, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke, Paul Natorp, Heinrich Rickert, Eduard Sprenger, Ernst Troeltsch, Karl Vossler, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band XI. 1922. Heft 1.

Mit Beilagen der Firmen Duncker & Humblot in München, Malik-Verlag in Berlin und der Verlagsbuchhandlung.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1922

Inhalt des ersten Heftes.

	Seite
Ueber Freiheit. Bruchstücke aus dem Nachlaß von Georg Simmel. Herausgegeben von Otto Baensch	1
Die Beziehung zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft. Von Georg Mehlis	31
Die gesellschaftlichen Mächte in der französischen Kultur. Von Ernst Bernhard	71
Otto v. Gierke als Rechtsphilosoph. Von Georg Gurwitsch	86
Notizen	132

Beiträge und Anfragen sind bis auf weiteres an Professor Dr. R. Kroner in Freiburg i. B., Schwimmbadstr. 19, zu richten.

Werke von Heinrich Rickert

Die Philosophie des Lebens.

Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit.

Zweite unveränderte Auflage.

8. 1922. Grundzahl, zugleich Auslandpreis in Schweizer Franken: 4,5; gebunden 8,5.

System der Philosophie.

Erster Teil:

Allgemeine Grundlegung der Philosophie.

Lex. 8. 1921. Grundzahl, zugleich Auslandpreis in Schweizer Franken: 12,5; gebunden 16,5.

Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft.

4./5., verbesserte Auflage.

8. 1921. Grundzahl, zugleich Auslandpreis in Schweizer Franken: 4; gebunden 7,5.

Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.

Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften.

3./4., vermehrte und verbesserte Auflage.

Lex. 8. 1921. Grundzahl, zugleich Auslandpreis in Schweizer Franken: 18; gebunden 22.

Der Gegenstand der Erkenntnis.

Einführung in die Transzendentalphilosophie.

4./5., verbesserte Auflage.

Lex. 8. 1921. Grundzahl, zugleich Auslandpreis in Schweizer Franken: 12; gebunden 16.

Wilhelm Windelband.

8. 1915. Grundzahl, zugleich Auslandpreis in Schweizer Franken: 1.

Zur Lehre von der Definition.

2., verbesserte Auflage.

8. 1915. Grundzahl, zugleich Auslandpreis in Schweizer Franken: 3; gebunden 6.

Psychophysische Causalität und psychophysischer Parallelismus.

2. Abdruck.

(Aus den „Philosophischen Abhandlungen für Christoph Sigwart“.)

Groß 8. 1900. Grundzahl, zugleich Auslandpreis in Schweizer Franken: 1.

Die Inlandpreise der oben angekündigten Werke ergeben sich durch Multiplikation der unter jedem Titel angeführten Grundzahl mit der von den Vorständen des Börsenvereins der deutschen Buchhändler und des deutschen Verlegervereins festgesetzten Schlüsselzahl, die in jeder Buchhandlung zu erfahren ist.

Die Grundzahlen sind zugleich Auslandpreise in Schweizer Franken

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

LOGOS

Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Julius Binder, Rudolf Eucken, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke, Paul Natorp, Heinrich Rickert, Eduard Spranger, Ernst Troeltsch, Karl Vossler, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band XI. 1922. Heft 2.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1922

Mit einer Beilage der Verlagsbuchhandlung über »Neuigkeiten« 1922 Nr. 2.

Inhalt des zweiten Heftes.

Seite

Die philosophischen Grundlagen von Fichtes Sozialismus. Von Heinrich Rickert 149
Rathenau als Denker. Von Siegfried Marck 181
»Aesthetizismen.« Prolegomenon zu einer jeden künftigen Aesthetik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Von Hermann Glockner 191
Der dichterische Ausdruck mystischer Religiosität bei Rainer Maria Rilke. Von August Faust 224
Notizen 256

Beiträge und Anfragen sind bis auf weiteres an Professor Dr. R. Kroner in Freiburg i. B., Schwimmbadstr. 19, zu richten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

LOGOS

Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur

Unter Mitwirkung von

Julius Binder, Rudolf Eucken, Edmund Husserl, Friedrich Meinecke, Paul Natorp, Heinrich Rickert, Eduard Spranger, † Ernst Troeltsch, Karl Vossler, Heinrich Wölfflin

herausgegeben von

Richard Kroner und Georg Mehlis

Band XI. 1922/23. Heft 3.



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1923

Mit Beilagen der Firmen Hölder-Pichler-Tempsky A. G., G. Freytag G. m. b. H., Wien — Leipzig und Verlag Seldwyla in Zürich.

Inhalt des dritten Heftes.

	Seite
Gott und Staat. Von Hans Kelsen	261
Der Begriff der Rechtserfahrung. Von Fritz Sander	285
Die Wiener rechtsphilosophische Schule. Von Fritz Schreier.	309
Zur Grundlegung einer transzendentalphilosophischen Methode. Von Gusta Knittermeyer-Götte	329
Notizen	362
Titelbogen zum XI. Bande.	

Beiträge und Anfragen sind bis auf weiteres an Professor Dr. R. Kroner in Freiburg i. B., Schwimmbadstr. 19, zu richten.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.





